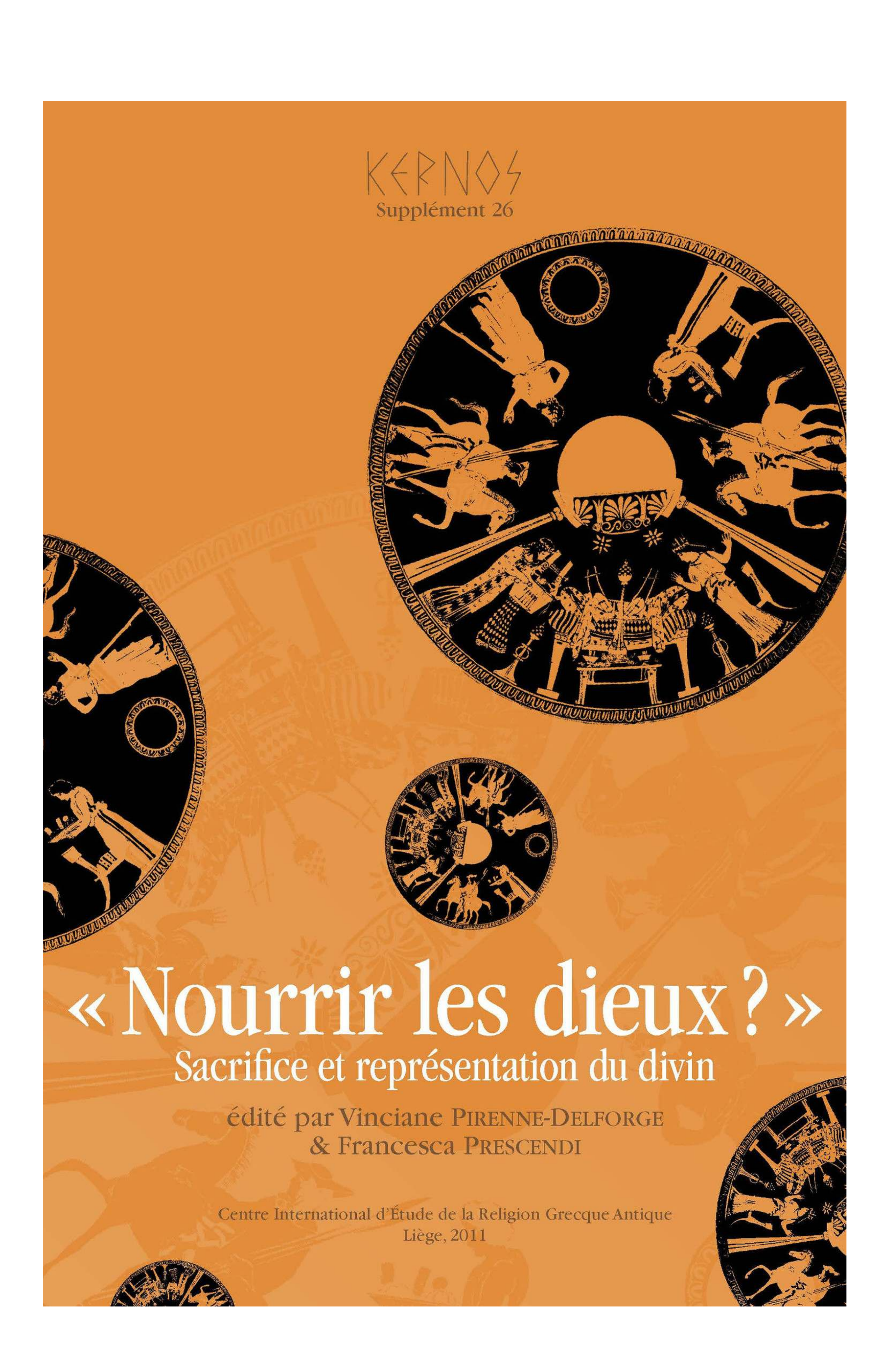


KERNOS
Supplément 26

« Nourrir les dieux ? »

Sacrifice et représentation du divin

édité par Vinciane PIRENNE-DELFORGE
& Francesca PRESCENDI

Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique
Liège, 2011

Nourrir les dieux ?

Sacrifice et représentation du divin

Vinciane Pirenne-Delforge et Francesca Prescendi (dir.)

DOI : 10.4000/books.pulg.1604
Éditeur : Presses universitaires de Liège
Lieu d'édition : Liège
Année d'édition : 2011
Date de mise en ligne : 6 septembre 2018
Collection : Kernos suppléments
ISBN électronique : 9782821896437



http://books.openedition.org

Édition imprimée
Date de publication : 1 janvier 2011
ISBN : 9782960071795
Nombre de pages : 214

Référence électronique
PIRENNE-DELFORGE, Vinciane (dir.) ; PRESCENDI, Francesca (dir.). *Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin.* Nouvelle édition [en ligne]. Liège : Presses universitaires de Liège, 2011 (généré le 25 avril 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pulg/1604>. ISBN : 9782821896437. DOI : 10.4000/books.pulg.1604.

« Nourrir les dieux ? »

Sacrifice et représentation du divin

Correspondance et information

Revue *Kernos*, Université de Liège, 7, place du 20-Août, 4000 Liège (Belgique)
E-mail : kernos@ulg.ac.be
http://www.kernos.ulg.ac.be

Couverture : Hydrie attique à figures rouges du Peintre de Cadmos, 430-420 av. J.-C. représentant la préparation d'une théoxénie pour les Dioscures (Plovdiv, Musée archéologique de Duvanli). Dessin d'après le *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 45 (1930), p. 298, fig. 19.

ISBN: 978-2-9600717-9-5
ISSN: 0776-3824
D/2011/0480/27

Supplément 26

« Nourrir les dieux ? »

Sacrifice et représentation du divin

Actes de la VI[e] rencontre du Groupe de recherche européen
« FIGURA. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine »
(Université de Liège, 23-24 octobre 2009)

édités par Vinciane PIRENNE-DELFORGE
& Francesca PRESCENDI

Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique
Liège, 2011

Table des matières

Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin
Kernos supplément 26 (2011), p. 7-14.

Introduction
« Nourrir les dieux ? »

par Vinciane PIRENNE-DELFORGE & Francesca PRESCENDI

Les Grecs et les Romains sacrifiaient à leurs dieux des produits qui faisaient partie de leur alimentation. Une nourriture tout humaine était dès lors un médium privilégié pour entrer en communication avec eux et les honorer. De ces dieux incorruptibles et de la plupart des héros, les Grecs ne pensaient pas qu'ils « mangeaient » au sens plein du terme. Au contraire, la crise prométhéenne mise en scène par Hésiode, qui est l'une des rares étiologies du sacrifice à nous être parvenue, est centrée sur l'idée de la mise à distance des dieux et des hommes, et sur la détermination finale de leurs statuts respectifs. Il n'en reste pas moins que la référence alimentaire est claire : le bœuf partagé par Prométhée produit une division irrémédiable entre les deux espèces en présence, dont l'une doit manger pour survivre et l'autre peut se contenter des volutes de fumée[1].

Du côté romain, on n'a pas de mythe fondateur du partage sacrificiel comparable au passage d'Hésiode. Les mythes romains, relatés par exemple par Ovide, reprennent l'idée, déjà présente en Grèce, de l'évolution de la pratique sacrificielle : on passe d'un sacrifice végetal à un sacrifice animal. Ce schéma se comprend en lien avec la manière dont on se représente l'histoire de la nourriture humaine : pendant l'âge d'or les hommes ne sont pas censés tuer pour manger. Cet acte de violence se produit pour la première fois à la sortie de cette période, quand les hommes commencent à pratiquer des actes violents envers les autres hommes et envers la nature[2]. Quoi qu'il en soit des questions d'origine, l'alimentation liée au sacrifice est essentiellement l'affaire de la commu-

---

[1] Voir la synthèse de BREMMER (2007), ainsi que deux des derniers ouvrages en date sur les questions sacrificielles : MEHL, BRULÉ (2008) et STAVRIANOPOULOU *et al.* (2008). Mais il faut rendre à Jean-Pierre Vernant et à son équipe ce qui leur revient : la mise en exergue des différences de statut par le biais de l'opération sacrificielle est un des acquis des travaux sur *La cuisine du sacrifice* : DETIENNE – VERNANT (1979). On verra la « suite » de *La cuisine du sacrifice* avec *La cuisine et l'autel* : GEORGOUDI – KOCH PIETTRE – SCHMIDT (2005). Voir PIRENNE-DELFORGE (à paraître).

[2] Voir surtout SCHEID (1998); PRESCENDI (2007).

nauté sacrifiante qui, dans un grand nombre de cas, pourra effectivement se nourrir au terme de l'opération rituelle[3].

Du côté grec, la *thusia* – telle qu'on la trouve évoquée chez Homère ou Aristophane[4] – permet de dessiner une trame sacrificielle plus ou moins cohérente[5], où la part divine constituée des os des cuisses s'envole en fumée pour les dieux. Néanmoins, la variété des procédures saute aux yeux dès qu'on se tourne vers la documentation épigraphique, avec des textes prescriptifs qui réglementent la pratique à l'échelle des différentes cités[6]. Les produits alimentaires dans toute leur variété, qu'ils soient d'origine animale ou végétale, transformés ou non, sont largement représentés dans les inscriptions. Il est probable que des aliments se cachent aussi, dans un certain nombre de cas, derrière le générique *hiera* que portent certains de ces textes[7].

Du côté romain, le mot *sacrificium* met l'accent sur la transmission de l'offrande du monde humain vers le monde divin. La nourriture transformée pendant le rite devient *sacer*, terme qui indique le passage dans le monde des dieux. La grande variété des rites repose sur des segments communs qui se composent des gestes préliminaires constitués de libations et d'offrandes végétales, et de la présentation de l'offrande principale. Les participants au rite ont soin de présenter cette offrande aux dieux, après qu'elle a été bien préparée. Dans le cas des sacrifices d'animaux, que l'on connaît le mieux, la viande est cuite dans des chaudrons, parfois sur des broches, et ensuite assaisonnée de *mola salsa* et de vin, coupée et présentée à la divinité, c'est-à-dire à l'autel, sur une assiette[8]. On peut imaginer que dans certains cas le processus de préparation de la viande devait être encore plus complexe. Ainsi, Arnobe nous informe sur la grande variété de saucisses préparées pour les dieux, dont quelques-unes aux noms très intéressants, comme les *silicernia* et les *neniae*, renvoient aux funérailles[9].

Que ce soit en Grèce ou à Rome, la cuisine des offrandes devait être extrêmement complexe et variée, et il est regrettable que les textes n'en disent pas davantage. Néanmoins, le matériau alimentaire de l'opération sacrificielle doit

---

[3] Voir SANTINI (1993); SCHEID (1993).

[4] Homère, *Iliade* I, 447-469; II, 421-431; *Odyssée* III, 430-463; Aristophane, *Paix*, 941-1059.

[5] Ce que Fritz GRAF (2002), p. 117, appelle *ideal form* ou *grammar of sacrifice*.

[6] Ce sont les « lois sacrées » : voir PARKER (2004) et CHANIOTIS (2009). Cf. *NGSL*, p. 3-9.

[7] C'est notamment le cas dans les calendriers sacrificiels de Cos où le prêtre doit sacrifier et fournir les *hiera* : *IG* XII 4.1, 274, l. 4, 7, 16 (= *LSCG*, 151B = Segre, *ED* 241); *IG* XII 4.1, 275, l. 4, 19 (= *LSCG*, 151D), etc. Le fragment *IG* XII 4.1, 276 (= *LSCG* 151C) laisse entendre que ces *hiera* faisaient à la fois référence aux aliments complémentaires de l'offrande animale, ainsi qu'à de la vaisselle. Cf. aussi *LSCG* 28 et l'étude de SCULLION (2009). En revanche, dans l'inscription d'Oropos qui réglemente les tâches du prêtre dans le sanctuaire d'Amphiaraos, les *hiera* sont incontestablement la part divine prélevée sur l'animal et brûlée à la flamme de l'autel : *I.Oropos* 277, l. 25 = *IG* VII 235 = *LSCG* 69 = *SEG* 21, 416.

[8] PRESCENDI (2007).

[9] Arnobe, VII, 24.

être interrogé comme tel et c'est le questionnement central de la rencontre qui aboutit à la publication de ce volume intitulé « Nourrir les dieux ? »[10].

Deux constats préliminaires s'imposent pour dessiner le cadre de la réflexion sur ces questions :

- dans un contexte où « faire c'est croire »[11], les rituels ont quelque chose à dire de la représentation du divin à l'œuvre au sein de la communauté qui les accomplit;
- ce rituel majeur des communautés antiques qu'est le sacrifice travaille prioritairement un matériau alimentaire; or les règles alimentaires propres à chaque société sont des constructions culturelles qui dépendent des valeurs qu'elle défend.

Dès lors, si ce que les humains mangent contribue à affirmer leur identité, on peut faire l'hypothèse que la nature des aliments et leur mise en scène en contexte sacrificiel livrent des informations qui permettent d'interpréter aussi l'identité des protagonistes du rituel et les messages véhiculés par l'opération.

Un exemple se trouve dans un texte de Denys d'Halicarnasse concernant le mariage romain par *confarreatio*[12]. Dans ce texte le *far* (l'épeautre) est caractérisé comme « une nourriture ancienne que tous les Romains consommèrent quotidiennement pendant longtemps ». Cela est dû au fait que la terre de Rome produit cette céréale en abondance. Et Denys de conclure : « Comme nous, les Grecs, considérons l'orge comme le plus ancien des grains et commençons nos sacrifices avec des grains d'orge que nous appelons *oulai*, de même les Romains pensent que l'épeautre est le plus estimable et le plus ancien. Ils commencent par lui les sacrifices de la victime brûlée. Cette coutume subsiste aujourd'hui et n'a pas dégénéré en de somptueuses offrandes préliminaires. »

Denys relève ici la présence de deux céréales, l'une utilisée dans la pratique rituelle romaine, l'autre pour les sacrifices grecs, tout en faisant comprendre que la valeur de l'une et de l'autre est comparable compte tenu de la position prééminente que chacune occupe à l'intérieur de sa propre culture[13] : l'épeautre représente pour les Romains ce que l'orge représente pour les Grecs. L'épeautre est, dans la description de Denys, un symbole de la civilisation romaine, comme l'orge l'était pour la grecque. Dans la vision de Denys, le type de farine utilisé identifie la communauté humaine qui offre le sacrifice.

---

[10] Cette rencontre (Université de Liège, 23-24 octobre 2009) s'est inscrite dans le cadre du Groupe de Recherche Européen « Figura. Représentation du divin dans les sociétés grecque et romaine » (2008-2012).

[11] Pour citer le titre de l'important ouvrage de SCHEID (2005).

[12] Den. Halic., II, 25, 2

[13] DUMÉZIL (1979), p. 73-76; HARTOG (1996), p. 194.

Les manipulations, les combinaisons diverses, les prescriptions spécifiques, voire les interdits, appliqués à des nourritures variées, ne sont pas de simples fioritures qui seraient totalement gratuites. Si le sacrifice est bien un processus qui vise notamment à entrer en communication avec la sphère supra-humaine[14], les manipulations qui y prennent place doivent former une sorte de discours implicite, à la fois sur l'identité du destinataire et sur les attentes du sacrifiant. La version minimale d'un tel discours est l'affirmation de l'incorruptibilité, de l'immortalité et de la puissance des dieux[15]. Mais on peut supposer que le propos se diversifiait en fonction des circonstances, voire en fonction du statut et de l'identité des destinataires[16].

La complexité du message exprimé par le sacrifice se reflète, par exemple, dans la pratique d'offrir aux dieux des parts de viande supplémentaires. À Rome, on parle alors d'*augmentum* et de *magmentum*[17]. Les termes employés attestent que l'objectif de l'opération est d'« augmenter » la puissance divine[18]. Du côté grec, des parts supplémentaires vont composer ce qu'on appelle les *trapezomata*, des dépositions d'aliments sur une table à côté de l'autel[19]. Il n'est pas explicitement dit que la puissance divine s'en trouve « augmentée », mais la comparaison avec l'*augmentum* romain donne à réfléchir. En outre, dans les inscriptions hellénistiques d'Asie Mineure, se multiplient les mentions d'une « augmentation des honneurs ». Le propos dépasse l'offrande de parts supplémentaires et le détail des procédures n'est pas forcément connu. Mais c'est notamment au cœur du sacrifice que s'inscrit la matérialité d'un tel accroissement[20].

---

[14] D'autres objectifs peuvent être à l'œuvre, par exemple la détermination de hiérarchies dans la communauté des sacrifiants. Ils ne sont pas abordés ici. C'est la dimension « verticale » de l'opération qui est privilégiée.

[15] Comme l'a bien montré SCHEID (2005), p. 275-280.

[16] En Grèce, quand il s'agit de la catégorie complexe des héros, le discours peut se raffiner encore : il n'y a pas de rituel « héroïque » uniforme et derrière la notion de héros se cachent des statuts divers. Voir EKROTH (2002), spéc. p. 330-341.

[17] Voir Varro, *ling.* V, 112 : « L'*augmentum* (morceau supplémentaire) tire son nom du fait que, prélevé sur la victime immolée, il est, en vue de l'offrande, placé sur le foie pour l'accroissement (*a<u>gendi causa). Magmentum* (offrande additionnelle) vient de *magis* (davantage) parce que cette offrande relève encore davantage (*magis*) du scrupule religieux. Aussi, en vue de cette pratique, a-t-on établi à des endroits déterminés des sanctuaires spéciaux (*magmentaria fana*) » (trad. J. Collart, Paris, 1954, légèrement modifiée).

[18] VEYNE (2000); PRESCENDI (2007).

[19] Voir ici même l'article de G. Ekroth.

[20] Comme c'est le cas dans la cité carienne de Bargylia (BLÜMEL [2000]) ou dans l'île de Cos (*IG* XII 4, 302, l. 15-20; 320, l. 27-31), où cet accroissement d'honneurs prend spécifiquement la forme d'une augmentation du nombre de sacrifices offerts. Elle peut toutefois également se manifester par l'instauration de nouvelles célébrations, comme dans le cas des *Leukophryena* à Magnésie du Méandre (voir le dossier rassemblé par RIGSBY [1996], p. 179-279), ou encore par la restauration de célébrations existantes, comme les *Nikèphoria* de Pergame réorganisés par Eumène II en 182/1 av. J.-C. (*IG* XII 4, 251). Ce dossier est en cours d'étude par Stéphanie Paul (Université de Liège).

Les questions qui découlent de ces hypothèses et de ces constats sont simples à formuler : les dieux, comme les hommes, sont-ils définis par ces nourritures qu'on leur offre ? la grammaire sacrificielle n'est-elle pas précisément une sorte de « codage » alimentaire dont nous devons comprendre les ressorts ?

Le rapport qui s'instaure entre l'offrande et son destinataire est aussi difficile à étudier qu'indispensable à comprendre. En effet, avec plus ou moins d'intensité selon les cas, ce problème devait être au cœur des préoccupations des sacrifiants. Toutefois, ce souci transparaît surtout chez des philosophes et les intellectuels désireux d'ordonner la complexité du monde ou des lexicographes en mal de systématisation. Ce sont eux qui ont, par exemple, tenté de rendre compte du lien éventuellement nécessaire entre un certain type de rituel et un certain type de dieu[21]. En règle générale, les explications antiques d'un geste rituel se réduisent à la détermination d'une « première fois ». Expliquer un sacrifice, c'est remonter au geste qui l'a fait naître. Ainsi, la *Périégèse* de Pausanias propose un certain nombre de ces prétendues justifications qui, pour nous, au fond, n'expliquent rien du tout[22]. Quant aux inscriptions qui nous livrent des informations ponctuelles, elles n'offrent aucune exégèse de leurs prescriptions. Quelques textes exceptionnels donnent davantage de détails dans la description de la procédure. Mais il s'agit alors de s'assurer que l'on posera le geste correct quand il ne répond pas à une tradition coutumière[23]. Quand la coutume va de soi, point n'est besoin de la détailler. Le matériau dont on dispose pour analyser le discours rituel est ainsi très éclaté et d'interprétation difficile.

Un passage de Cicéron (*Lois* II, 29) laisse entendre que la relation entre un type de victime (son espèce, sa taille, si elle était sevrée ou non, son sexe) et son destinataire était réglée, à Rome, par les autorités religieuses, à savoir les pontifes et les haruspices. Mais ces autorités religieuses devaient énoncer de telles règles sans les expliquer. Les antiquaires se plaisent alors à fournir des explications multiples de ces différentes prescriptions. C'est ainsi qu'on trouve des réflexions sur des termes rares et techniques qui relèvent exclusivement de l'interprétation des données cultuelles et qui ne sont pas contrôlées par des autorités religieuses. Elles en sont d'autant plus intéressantes à analyser.

---

[21] Voir le célèbre passage de Platon sur les rites à réserver aux dieux chthoniens et aux dieux ouraniens : *Lois,* 828c. Cf. FAIRBANKS (1900), p. 242-249, et les nuances offertes par l'étude de JOHNSTON (2010). Quant aux lexicographes et autres dictionnaires byzantins, voir les passages déjà rassemblés par PFISTER (1909), p. 466-468.

[22] Par exemple, la justification du sacrifice d'un bélier à Pélops à Olympie ramenée à l'acte accompli pour la première fois par Héraclès en ce lieu (V, 13, 2).

[23] À Cos, le calendrier sacrificiel du milieu du IVe siècle est exceptionnel par le degré de détail qu'il donne de la procédure sacrificielle en l'honneur de Zeus *Polieus : IG* XII 4.1, 278 (= *LSCG* 151A). Le contexte du synécisme qui a présidé à une réorganisation des cultes justifie sans aucun doute ce surcroît de précaution.

Plusieurs voies d'approche sont explorées dans les pages qui suivent, pour affronter la question du rapport des dieux à l'alimentation humaine et de la construction sémantique, voire symbolique, à l'œuvre dans le processus sacrificiel.

Ainsi, l'invitation faite aux dieux de venir s'attabler dans la cité est largement attestée et la mise en scène des lectisternes romains ou des théoxénies grecques, est un terrain d'investigation particulièrement riche. On y voit des divinités évoquées dans un cadre qui épouse des formes de sociabilité tout humaines : le banquet dessine l'hospitalité offerte aux dieux et l'hommage que leur puissance requiert. Les divinités n'y sont pas forcément représentées de manière figurative, mais, dans les théoxénies grecques, la vaisselle qui leur est réservée, si elle était bien d'une taille et d'une fabrication exceptionnelles, contribue à une évocation sur le mode comparatif : les dieux sont plus grands, plus puissants, ce qui justifie l'hommage rendu. Néanmoins, l'altérité reste relative, comparative et non superlative, ce qui permet d'activer la communication.

Même en l'absence de figuration proprement dite, l'anthropomorphisation reste le passage obligé de la construction rituelle du divin et de la communication avec lui. Mais le rituel contribue également à en dessiner les frontières. Ainsi, la combustion reste le mode de transformation privilégié de la part divine dans un sacrifice, même si les *trapezomata* grecs se sont multipliés au fil du temps. Les dépositions alimentaires – notamment des parts de viande crue – sur une table à côté de l'autel font référence à un cadre alimentaire, comme les théoxénies. Mais tout comme elles – et peut-être même davantage – elles s'inscrivent avant tout dans le registre de l'honneur rendu. L'idée que les dieux puissent manger ce qui leur est offert quand cette offrande n'est pas transformée par la flamme de l'autel se heurte à la conception qu'ils sont « autres »[24]. Que ces aliments reviennent souvent au prêtre ou à la prêtresse en charge du culte est une forme d'exégèse qui confirme ce constat : l'officiant en position d'intermédiaire entre la communauté et le dieu reçoit un *geras*, une « part d'honneur », à l'instar du dieu lui-même, mais son humanité lui permet de la manger… Ces différents rituels sacrificiels permettent de penser les possibilités et les limites d'une communication avec des entités invisibles, dont il faut se concilier la puissance, voire l'augmenter par ce biais, comme on l'a vu plus haut.

Toujours dans le registre de la nourriture, l'alimentation végétarienne peut être favorisée par le geste de l'offrande. Même si notre documentation est davantage saturée de références au sacrifice sanglant, l'offrande non sanglante faisait elle aussi partie des codes sacrificiels. L'analyse minutieuse des restes sacrificiels en contexte tant domestique que public à Pompéi offre une image contrastée des offrandes végétales, utilisées seules ou en combinaison avec un sacrifice animal[25]. L'utilisation d'un ingrédient ou d'un autre semble s'être adaptée aux différentes

---

[24] Voir les articles de G. Ekroth, S. Estienne et A. Tsingarida.

[25] Voir l'article de W. Van Andringa.

circonstances du culte, mais ce sont les textes, quand on en dispose, qui enrichissent l'interprétation. Ainsi, la confection de pains et de gâteaux permettait d'utiliser des ingrédients et de réaliser des formes dans une combinatoire qui autorisait une très grande créativité, comme l'attestent les listes de pains et de pâtisseries conservées par Athénée. Nous avions fait l'hypothèse que la variété des offrandes de ce type, avec le large choix d'ingrédient et de forme qu'elles permettaient, devait, d'une manière ou d'une autre, entrer en résonance avec l'identité du destinataire. Les dossiers grec et romain présentés ici n'invalident pas cette hypothèse de départ, mais conduisent à la nuancer. Ainsi, les dossiers convergent dans le constat que la boulangerie et la pâtisserie, faisant partie de l'alimentation commune ainsi que des banquets, figuraient à ce titre dans l'économie générale du sacrifice entendu comme « repas ». On perçoit également l'existence d'une équivalence possible entre gâteaux et animaux, qui seraient interchangeables dans certains cas, avec même, du côté romain, un témoignage qui parle de la mise à mort du végétal. Du côté grec, l'hypothèse d'une relation entre un type de gâteau et un dieu, ou une fête précise, semble se faire jour dans certains dossiers documentaires, mais sans que l'on puisse généraliser un tel constat. Enfin, en Grèce comme à Rome, des exégèses natives font de ce type d'offrande un moment très ancien de la piété envers les dieux[26].

C'est également une des exégèses appliquées par les Anciens eux-mêmes aux offrandes dites « sobres », c'est-à-dire des offrandes végétales, voire animales, accompagnées de libations sans vin. Mais l'option chronologique et l'idéologie qui la sous-tend ne sont pas mobilisables dans tous les cas. Elles ne peuvent suffire à rendre compte de la variété des occurrences. Dès lors, l'identité de la divinité concernée et le message véhiculé par l'offrande sont deux paramètres à prendre en compte dans l'analyse. La complexité du codage rituel à l'œuvre ressort d'une documentation éclatée, dans l'espace et le temps, et par les genres diversifiés des textes où ces libations apparaissent, mais certains cas inscrivent l'offrande dans une relation de « sympathie » avec le destinataire : par exemple, des offrandes miellées pour Zeus Meilichios[27]. Une telle construction apparaît plus clairement encore lors de certaines manipulations sacrificielles recommandées aux utilisateurs desdits « papyrus magiques ». Ainsi, le petit groupe de recettes qui comprennent des sacrifices d'oiseaux en compte au moins une où l'organisation du rituel sacrificiel, minutieusement décrit, sous-tend la conception de la divinité présidant à l'opération, en l'occurrence Éros[28]. Dans un tel contexte, les offrandes fonctionnent comme des symboles de la divinité, qui permettent des jeux d'analogie plus poussés sans doute que dans les rituels traditionnels. Il n'en reste pas moins qu'ils valident la pertinence de l'hypothèse de départ qui voit dans les choix et

---

[26] Voir les articles d'E. Kearns et J. Scheid.

[27] Voir l'article de V. Pirenne-Delforge.

[28] Voir l'article d'A. Zografou.

gestes rituels à la fois la construction de l'identité du destinataire et la détermination des termes de la communication entre les sphères humaine et divine.

Dix siècles de pratique sacrificielle peuvent attester la conviction des Anciens que la communication fonctionnait. Ce sont pourtant les fondements mêmes d'une telle représentation que Lucien remet en cause dans son *De sacrificiis*. Bien au-delà de la simple satire dans laquelle on continue de confiner cet opuscule, c'est à une critique profonde du ritualisme gréco-romain que s'adonne son auteur. Lucien ne se contente pas de ricaner devant une forme rituelle qui serait impropre à honorer les dieux. Son écrit conteste la légitimité même de tout hommage de ce type car la représentation des dieux que de telles actions supposent est inadéquate[29].

Le titre du présent volume est une question lapidaire : « Nourrir les dieux ? ». Le point d'interrogation entend ouvrir la discussion sur les mécanismes subtils de l'anthropomorphisme à l'œuvre derrière les rites sacrificiels. Le *De sacrificiis* de Lucien atteste, fût-ce en négatif, la pertinence de la question. Il témoigne aussi à sa manière de la dimension proprement théologique des rituels et de la représentation du divin dont ils nous informent.

---

[29] Voir l'article de N. Belayche.

Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin
Kernos supplément 26 (2011), p. 15-41.

Meat for the gods*

Abstract: In Homer, the practice of giving the gods cooked meat is evidenced by Eumaios' sacrifice in *Odyssey* XIV, while at this and other sacrifices pieces of raw meat from the animal victim were placed on top of the thighbones, which were then burnt in the altar fire as a part of the god's portion, a procedure labelled *omothetein*. In the Classical period, gifts of meat for the gods are well attested in the epigraphical evidence, in the form of *trapezomata* or *theoxenia*, but also in literary sources and iconography. This paper will discuss when the practice of meat offerings came into being and how it develops, what the gods may have been thought of actually receiving on these occasions and why meat was given. It will be argued that the gifts of meat for the gods may have arisen from the honouring of kings and exceptional individuals with choice portions of meat, and that their growing importance in cult can be linked to the significance of banquets in Archaic society as a means for expressing status and hierarchies, perhaps under the influence of Near Eastern ritual practices. The gods were never perceived as craving or eating the meat and the central concept of meat offerings was the bestowing of honour, *time*. Still, by offering the gods something, which both could and was consumed by man, the meat offerings may have created possibilities for a different and closer interaction between mortals and immortals, in particular by evoking a context of *xenia*.

Résumé : Chez Homère, le fait de donner de la viande cuite est attesté par le sacrifice d'Eumée au chant XIV de l'*Odyssée*. À cette occasion et lors d'autres sacrifices, des morceaux de viande crue de l'animal sacrificiel étaient placés sur les os des cuisses, ils étaient ensuite brûlés à la flamme de l'autel et faisaient partie de la part du dieu, une procédure appelée *omothetein*. À la période classique, les dons de viande pour les dieux sont bien attestés dans la documentation épigraphique, sous la forme de *trapezomata* ou de *theoxenia*, mais aussi dans les sources littéraires et l'iconographie. Cet article étudie le moment d'émergence de la pratique des offrandes de viande, son développement, ce que les dieux étaient censés recevoir en de telles occasions et la raison de donner de la viande. Les dons de viande pour les dieux pourraient être issus de la pratique d'honorer les rois et les individus exceptionnels par des morceaux de choix. Leur importance croissante dans le culte peut être liée à la signification donnée au banquet dans la société archaïque en tant que moyen d'expression des hiérarchies et des statuts, peut-être sous l'influence de pratiques rituelles proche-orientales. Les dieux n'étaient pas perçus comme avides de viande ou la mangeant, et le concept au cœur de l'offrande de viande était la part d'honneur, la *timê*. Ainsi, en étant quelque chose qui, tout à la fois, pouvait être, et était, consommé par les hommes, l'offrande de viande aux dieux pourrait avoir créé des possibilités d'interaction différente et plus étroite entre les mortels et les immortels, en particulier par l'évocation d'un contexte de *xenia*.

* The article is part of my project *Greek sacrifice in practice, belief and theory*, funded by the National Bank of Sweden Tercentenary Foundation. I would like to thank Lovisa Strand for stimulating discussion, as well as Scott Scullion for correcting the English.

Within Greek cult, *thysia* sacrifice constituted the most significant ritual action, by which communication with the gods was achieved and men could offer their thanks or ask for favours.[1] Other rituals were also available, such as holocausts or moirocausts, or rituals focusing on the outpouring of the blood.[2] The common denominator of these actions was that the gods were given what men cannot eat. The transferral of the offerings to the divine sphere was accomplished by burning them and turning them into smoke, or by pouring out or discarding them. These are modes of consumption incompatible with human ways of eating.

Considering this fact, it has rightly, in my opinion at least, been argued that the structure of Greek animal sacrifice in essence marked the gods' difference from men.[3] The smoke rising from the altars emphasized the fact that gods were immortal, and that smoke was enough for them, contrary to men or animals who actually had to eat in order to survive.

In the Classical period, however, the gods were frequently offered meat, either raw sections, placed on a table near the altar or inside the temple, or cooked meat, used in a more elaborate ceremony, where the divinity was invited and presented with a table filled with food and a couch to recline on.[4] These practices, usually labelled *trapezomata* and *theoxenia*, depending on the context and contents, are evidenced in the epigraphical record and in literary texts, but also in reliefs and vase paintings, as well as by stone tables recovered in sanctuaries.[5] Offerings of meat might even occasionally be traced within the osteological evidence recovered in Greek sanctuaries.[6] Considering the existence of such practices, the ritual pattern of Greek offerings may seem somewhat contradictory. If *thysia* sacrifice is to be seen as a marker of the gods'

---

[1] The literature on *thysia* is vast, see, e.g. BURKERT (1983), p. 1-7; BURKERT (1985), p. 54-59; RUDHARDT (1992), p. 257-271; DETIENNE, VERNANT (1989); PEIRCE (1993), p. 219-260; VAN STRATEN (1995); GEBAUER (2002).

[2] EKROTH (2002), p. 217-276; EKROTH (2008a), p. 88-93; SCULLION (2000), p. 165.

[3] VERNANT (1981); (1989).

[4] Offerings of food to the gods took a number of different forms, such as a range of bloodless gifts, either alone or in connection with animal sacrifice, offerings at meals for men, *deipna* or dinners for divinities such as Hekate, *aparchai* in connection with harvests and phenomena such as *parasitoi*, persons appointed to share the meal presented to the gods, see NILSSON (1967), p. 135; GILL (1991), p. 7-11; JAMESON (1994), p. 37-39. I will here only deal with meat, as it has a particular connection to *thysia* lacking for other kinds of food offerings, as well as having a highly symbolic value, see FIDDES (1991).

[5] The basic studies of these practices are PUTTKAMMER (1912), p. 19-31; GILL (1974); (1991); BRUIT (1984); (1989); (2001), p. 37-44; (2005); JAMESON (1994); EKROTH (2002), p. 136-140, 177-179, 276-286; BETTINETTI (2001), p. 211-231.

[6] On *theoxenia* as visible in the osteological record, see EKROTH (forthcoming a and b). Possible instances can be found at the sanctuary of Poseidon at Isthmia in the Archaic and Classical periods, see GEBHARD, REESE (2005), p. 144 and 149-152, Table 1, and the early Archaic Altar U at the Greek sanctuary at Kommos, see REESE, ROSE, RUSCILLO (2000), p. 422, Table 6.1, 441, Table 6.2, and pl. 6.3-6.4.

immortality and distance from men, why were the gods frequently also given meat as offerings, that is, food suitable for human consumption?

In this paper I will explore the practice of meat offerings to Greek gods within the written and iconographical evidence, focusing primarily on the 8th to the 5th century BC. I am interested in *when* this practice comes into being and how it developed, *what* the gods may have been thought of as actually receiving on these occasions and *why* meat was given. If the smoke from the burning thighbones is to be taken as indicating divine immortality, as has commonly been assumed by scholars, are the meat offerings meant to point to or bring out a human or mortal element in the gods?

When do meat offerings begin?

In Greek myth, there are a number of stories which represent the gods as eating, especially traditions that deal with the interaction between gods and men in the distant past.[7] The gods eat at the house of Tantalos and Lykaon, though these dinners eventually take a very bad turn.[8] On Olympos the gods consume only nectar and ambrosia, while at dinners where the hosts are human the food consists of meat. Hesiod's account in the *Theogony* of how Prometheus butchered an ox in order to trick Zeus, an event that gave rise to *thysia* sacrifice, certainly shows that the god was expecting to be given meat.[9] The gods were clearly perceived as having had a meat-eating phase, though this was no longer the case.

When we look at Greek sacrificial rituals we may therefore ask which is the older sacrificial practice: *thysia* sacrifice, where the gods' portion is burnt, or offerings of meat, raw or cooked? In some myths, the meat given to the gods seems to have come from sacrifices, for example in the case of Lykaon inviting Zeus, where the human *splanchna* are mixed with *ta hiera*, but in most cases we get no more precise information of how this meat was procured.[10] After all, these myths are set in the distant past, before the institution of *thysia*.[11] The

---

[7] Hesiod fr. 1 (ed. MERKELBACH-WEST) represents gods and men eating and socializing. At the fringes of the known world, gods can behave in a different fashion. The Phaeacians proudly state that when they offer hecatombs, the gods are always present and visible, partake of the meal and even sit together with everybody else, *Odyssey* IV, 200-203; see also Poseidon's visits to the Ethiopians where he seems to be eating meat, *Odyssey* I, 22-26. For gods feasting with mortals, see also BRUIT (1989), p. 13-17; MOTTE, PIRENNE-DELFORGE (2008), p. 85-92.

[8] EKROTH (2008a), p. 96-102.

[9] Hesiod, *Theogony*, 535-557. On this episode as the instigation of *thysia*, see RUDHARDT (1970).

[10] Apollodoros, *Bibliotheca* III, 8, 1: in the story of Lykaon the child is slaughtered and his *splanchna* are mixed with the sacrificial victims (*tois hierois*); cf. Nikolaos of Damascus, *FGrHist* 90 F 38; scholia to Ps.-Lykophron, *Alexandra* 481 (ed. SCHEER). In Pindar's description of the gods' dinner with Tantalos, there is no indication of a sacrifice preceding the event, *Olympian Odes* I, 38-39.

[11] This important distinction was brought out by RUDHARDT (1970).

meat that the gods received at these banquets cannot be taken as food offerings, like those given to the gods in later, historical times. It is simply among the dishes offered at the mythical dinners to which the gods are invited as guests of honour.

If we turn to Homer, our earliest written source regarding animal sacrifice, *thysiai* are described in both the *Iliad* and the *Odyssey*: thighbones are cut out, wrapped in fat and burnt.[12] Also Hesiod's account in the *Theogony* centres on bones, here called *ostea*, which are to be burnt on the altars, and in *Works and Days* he speaks of the burning of *meria*.[13] That the practice of burning thighbones is old, dating back to the Early Iron Age at least, is clearly evidenced by the osteological material from various sanctuaries.[14] At Ephesos, an assemblage of burnt *femora* have been recovered from a Protogeometric layer, and the altar debris at Kommos and Eretria, which dates to the 8th-7th centuries BC, predominantly consists of burnt thighbones with the inclusion of occasional tail vertebrae and sacrum bones.[15] Perhaps this treatment of the bones was inherited from the Bronze Age, as deposits from the Mycenaean Palace of Nestor at Pylos attest to the selection of long bones, here *femora* and *humeri*, as well as mandibles that had been defleshed and burnt.[16]

The earliest textual and osteological evidence thus clearly shows that *thysia* was an old ritual. But when do we have the earliest indications of offerings of meat to the gods? To identify such a ritual in the osteological material is very difficult, as the fleshy parts used, after they had been employed in the ritual, are likely to have been eaten and any bones would have ended up with the rest of the dinner debris.[17] Some Iron Age temples have benches inside on which offerings of food could have been placed, but these may have been intended for votives or cult images, as well as purely secular use.[18] The earliest altars, which date from the 8th century, have no traces of table-like constructions

---

[12] *Iliad* I, 458-467; II, 421-429; *Odyssey* III, 447-463; cf. KIRK (1981), p. 62-68. For a thorough treatment of sacrifice in the *Iliad*, see HITCH (2009). There is no mention of burning the *osphys* in the *Iliad* or the *Odyssey*, a part which was important at *thysia* in the Archaic and Classical period, cf. EKROTH (2009).

[13] Hesiod, *Theogony*, 540, 555, 557; *Works and days*, 337.

[14] The *osphys* is not found in the earliest altar deposits, see EKROTH (2009).

[15] FORSTENPOINTNER, WEISSENGRUBER (2008); REESE, ROSE, RUSCILLO (2000); STUDER, CHENAL-VELARDE (2003). For a comprehensive discussion of the osteological remains of burnt animal sacrifice, see EKROTH (2009).

[16] ISAAKIDOU *et al.* (2002); HALSTEAD, ISAAKIDOU (2004). Selection of certain bones can also be demonstrated in a number of Aegean Bronze Age contexts and even the Neolithic period, see ISAAKIDOU, HALSTEAD (forthcoming).

[17] For possible cases of osteologically attested meat offerings, see above, n. 6.

[18] MAZARAKIS AINIAN (1997), p. 280-281, 292-293; GILL (1991), p. 31-35; inside the 8th-century temple of Apollo at Dreros was found a stone tray which may have served as an offering table (p. 21-22, 32-33, no. 2). The first temple at Iria on Naxos (ca 800 BC) may have had a wooden table (for offerings?) inside, see MAZARAKIS AINIAN (1997), p. 190.

nearby, though tables may of course have been made of wood and removed after the ritual was concluded.[19]

The Homeric evidence

In order to trace the meat offerings we have to turn to Homer once more, and more specifically the 14th book of the *Odyssey*. Here the swineherd Eumaios selects a fat, five year old male pig to honour his guest, Odysseus in disguise. Eumaios begins by burning some cut-off hairs from the animal's forehead for the immortal gods, while praying for Odysseus' return. He then kills the animal by hitting it over the head with a piece of wood. After bleeding and singeing, he cuts out meat from all parts of the body – the term used is *omothetein* – wraps them in fat, sprinkles them with flour and burns them on the hearth in the house.[20] The rest of the meat is cut up, spitted and grilled. When ready, the meat is divided into seven equal portions, and one is put aside for the Nymphs and Hermes, while Eumaios prays.[21] The meat is then distributed and Eumaios and the men helping him to take care of the pigs receive a portion each, while Odysseus is given the entire back as an honour.[22] Before the meal begins, Eumaios takes *argmata* and burns them for the gods and libates.[23] Finally the bread is passed around and the meal can begin.

A closer look at this passage reveals that the meat is handled in four different ways, allowing for a complex web of divine and human interactions in how the meat is treated.

1. Pieces of raw meat from all parts of the body are wrapped in fat, sprinkled with flour and burnt in the fire, *omothetein*, presumably for the gods (425-429).
2. The grilled meat is divided into seven portions and one portion is put aside, *theken*, for the Nymphs and Hermes (434-436).
3. The back of the pig (cooked) is given to Odysseus as an honorary share (436-438). It is not evident if the back is among the seven original portions, but this is probably not the case.

[19] On early altars and the difficulties of distinguishing them from regular hearths, see Mazarakis Ainian (1997), p. 279-280, 287-290.

[20] *Odyssey* XIV, 426-429: τοὶ δ' ἔσφαξάν τε καὶ εὗσαν,| αἶψα δέ μιν διέχευαν· ὁ δ' ὠμοθετεῖτο συβώτης,| πάντων ἀρχόμενος μελέων, ἐς πίονα δημόν.| καὶ τὰ μὲν ἐν πυρὶ βάλλε, παλύνας ἀλφίτου ἀκτῇ.

[21] *Odyssey* XIV, 434-436: καὶ τὰ μὲν ἕπταχα πάντα διεμμοιρᾶτο δαΐζων·| τὴν μὲν ἴαν Νύμφῃσι καὶ Ἑρμῇ, Μαιάδος υἷι,/ θῆκεν ἐπευξάμενος,

[22] *Odyssey* XIV, 436-438: τὰς δ' ἄλλας νεῖμεν ἑκάστῳ·| νώτοισιν δ' Ὀδυσῆα διηνεκέεσσι γέραιρεν| ἀργιόδοντος ὑός, κύδαινε δὲ θυμὸν ἄνακτος.

[23] *Odyssey* XIV, 446-448: ἦ ῥα, καὶ ἄργματα θῦσε θεοῖσ' αἰειγενέτῃσι,| σπείσας δ' αἴθοπα οἶνον Ὀδυσσῆϊ πτολιπόρθῳ| ἐν χείρεσσιν ἔθηκεν.

4. *Argmata* – most likely a small share of the grilled meat, presumably from Eumaios' own portion – are burnt in the fire for the eternal gods (446-448).[24]

The second action, the putting aside of a portion of cooked meat for the Nymphs and Hermes, is clearly reminiscent of the handling of the offerings of meat for the gods in the Classical periods. Of particular importance is the verb used, *tithemi*, which is the common term also in later periods when meat and other foodstuffs are deposited for deities.[25]

There are no other examples in Homer where meat is deposited in this manner. The other three ways of handling the meat in this scene can, however, be connected with other instances in the poems, which recall what is done at Eumaios' house. The initial action, the burning of pieces of raw meat in the fire, *omothetein*, is part of the descriptions of three large-scale *thysiai*, but here the raw meat is placed on top of the burning thighbones.[26] The fourth action, the burning of the *argmata*, is similar to the burning of cooked meat before a meal described in the 9th book of the *Iliad*.[27] Here Odysseus visits the sulking Achilles in his tent, and before the heroes can eat, some grilled meat, *thyelai*, is thrown in the fire as a sacrifice to the gods, though at this meal there is no depositing of meat. Also the honouring of Odysseus, by giving him a choice section of the animal, the back, a truly good part, is found elsewhere in both the *Iliad* and the *Odyssey*.[28] We may conclude that offerings of meat were apparently a practice known and performed in the Homeric world, but not of major importance in communication with the gods.

Eumaios' handling of the meat has been regarded as an isolated case, which obviously it is not, and has engendered much discussion, as well as causing some unease among scholars. Jean Rudhardt dismissed it as a sacrifice altogether, as there is no consumption of the *splanchna*, the edible intestines grilled at a *thysia*.[29] This argument is unconvincing, I find, as such a position really depends on how we define "sacrifice".[30] Considering the number of explicit cases in

---

[24] PETROPOULOU (1987), p. 138-140. The meaning of *argmata* has been disputed. CASABONA (1966), p. 70, 122, and JAMESON (1994), p. 38-39 find that they represent the portion for the Nymphs and Hermes which is burnt, while KADLETZ (1984), p. 103 interprets the *argmata* as a libation, a suggestion which seems implausible.

[25] KADLETZ (1984), p. 103; PETROPOULOU (1987), p. 142-143; GILL (1991), p. 12; BRUIT (2005), p. 39; JAILLARD (2007), p. 116, n. 92-93. In the Classical period, the verb *paratithemi* is generally used.

[26] *Iliad* I, 459-461; II, 422-424; *Odyssey* III, 458.

[27] *Iliad* IX, 220.

[28] *Iliad* VII, 315; *Odyssey* IV, 65; VIII, 474-478.

[29] RUDHARDT (1992), p. 255.

[30] For a more diversified view of "sacrificed" meat in relation to "sacred" meat, see EKROTH (2007). The fact that Eumaios is not performing a *thysia* may be given different explanations. Possibly *thysiai* were not executed in domestic settings, but the course of the ritual may depend on the fact that the victim is a pig. The osteological evidence reveals very few instances of pig's

Greek cult where unburnt offerings constituted the only means of honouring and communicating with the divine sphere, it seems unproductive not to include this ritual in the category "sacrifice", as it clearly concerns a ritual treatment of the animal both before and after it is killed. The question is rather to what extent Eumaios' treatment of the meat relates to later instances of offerings of meat, such as *trapezomata* and *theoxenia*.

The Archaic and Classical evidence

If we turn to the Classical period, offerings of meat were a well-established part of the ritual landscape and work by David Gill, Louise Bruit and Michael Jameson has clearly demonstrated the significance of such offerings within Greek cult.[31] Judging by our sources, meat offering seems to be a ritual action that in course of time had become more important, though this may also be a result of the increase in evidence in later periods. What happens between Homer and the 5th century?

In the *Homeric hymn to Hermes* (94-137), Hermes kills and butchers two of Apollo's cows and roasts the fatty meat, the back and the blood-stuffed entrails on the fire. The meat is then placed on a flat stone and divided into twelve portions, apparently with a part of the back meat, the honorary portion, in each. Hermes longs to eat, smelling the grilled meat, but finally declines, hiding the meat away and burning the hoofs and the heads. There is no mention of bones being cut out and burnt here either, but the meat is definitely handled in a ritualized manner. Different explanations of these actions have been offered – either the event takes place before the institution of *thysia* sacrifice or the god, or at least god to be, cannot perform such a sacrifice, since he is divine.[32] Still, the division of the grilled meat into twelve portions, each including a part of the best meat, the back, and the setting aside of these portions for the divine recipients on a smooth, flat stone, seem to refer to a practice of handling meat similar to that we encounter in the *Odyssey*.[33] Moreover, both the language used, the verb *prostithemi*, and the actions described recall later *trapezomata* and *theoxenia*, as has been convincingly argued by Dominique Jaillard.[34]

Pindar refers to *xenia* for the gods at Delphi and for the Dioskouroi, as well as *theoxenia* rituals for heroes, for example Pelops at Olympia, the latter instance involving animal sacrifice and offerings of blood and perhaps also meat for the

---

bones being burnt as a part of the god's share and pigs may therefore have been sacrificed according to a different ritual, see EKROTH (2009).

[31] GILL (1974), (1991); JAMESON (1994); BRUIT (1984); (1989); BRUIT ZAIDMAN (2001), (2005).

[32] KAHN (1978), p. 41-73; STRAUSS-CLAY (1987); BURKERT (1988); JAILLARD (2007), p. 104-118.

[33] The verb used for the placing the honorary share, *teleon geras*, for each of the gods is *prosetheken*.

[34] JAILLARD (2007), p. 114-118.

hero reclining at his tomb.[35] An intriguing passage in Herodotos (VI, 139) makes use of the language of *theoxenia*, though the action described is difficult to understand.[36] The story concerns the Pelasgians on Lemnos, who killed the Athenian women they had stolen from Brauron, as well as their children, an event leading to crop failure and declining birth rate. Delphi told them to submit to any punishment the Athenians might choose. In the prytaneion, the Athenians spread a *kline* with the richest coverings they possessed and placed a *trapeza* loaded with good things beside it, and demanded that the Pelasgians surrender their land to them. Whether this event had any ritual connections involving a divine party is far from clear.[37] A fragment of Chionides (5th c. BC) describes the *theoxenia* for the Dioskouroi in Athens, but at this ritual the offerings were only vegetarian: cheese, barley cake, ripe olives and leeks.[38]

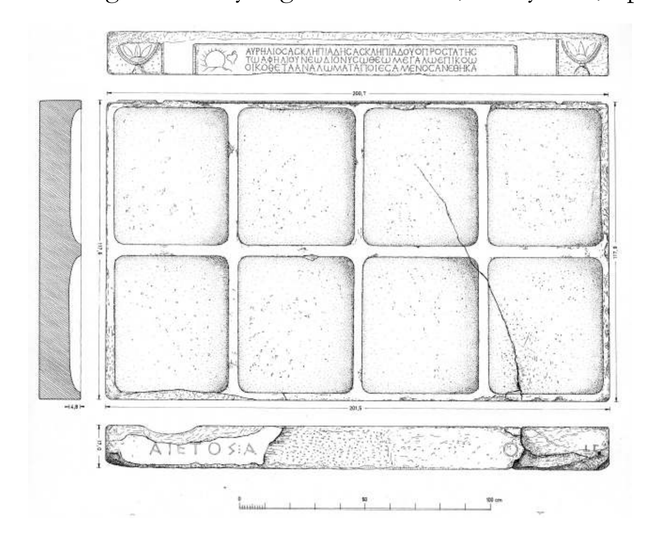


Fig. 1a.
Marble offering table from Aigina bearing an inscription dated to around 475 BC.

A reference to a sacred table is found in a late 7th-early 6th century cult regulation from Tiryns, though its use is unknown.[39] The earliest epigraphical references to offerings of meat date to the early 5th century, for example, a sacrificial calendar from the Athenian Acropolis (*LSCG* 1 A, 18-19) which

[35] Pindar, *Paean* VI, 60-61; *Nemean Odes* VII, 44-48, concerning the Delphian *Theoxenia* festival; *Olympian Odes* III, 40, for the Dioskouroi; see further BRUIT (1984), p. 358-361; SCHMITT PANTEL (1997), p. 39-42; NAGY (1999), p. 59-60, 123-127. For Pelops at Olympia, see Pindar, *Olympian Odes* I, 90-93. The *theoxenia* for Pelops may have been housed in a tetrastylon at the foot of the prehistoric mound within the Pelopion; EKROTH (2002), p. 178, 190-192; EKROTH (forthcoming c). Also Pindar, *Pythian Odes* V, 85-86 can be taken as a reference to *theoxenia* for the Antenoridai at Kyrene, see EKROTH (2002), p. 177.

[36] JAMESON (1994), p. 39 and n. 17.

[37] For non-ritual explanation of this passage, see TOPPER (2009), p. 8-9.

[38] Chionides, fr. 7 (*PCG* IV, ap. Athenaios, IV, 137e); cf. JAMESON 1994, p. 46-47.

[39] *NGSL*, p. 197, no. 6, fr. 14, l. 3 and commentary p. 204.

mentions a *trapeza* for Semele in connection to the sacrifice of a young goat to Dionysos. The temple of Aphaia on Aigina, built 490-480 BC, has a permanent limestone table in the opisthodomos contemporary with the temple, and there is also an impressive marble table top with eight depressions bearing a fragmentary inscription of around 475 BC from the same island that may have been used for displaying a substantial quantity of meat *(Fig. 1:a-b)*.[40]

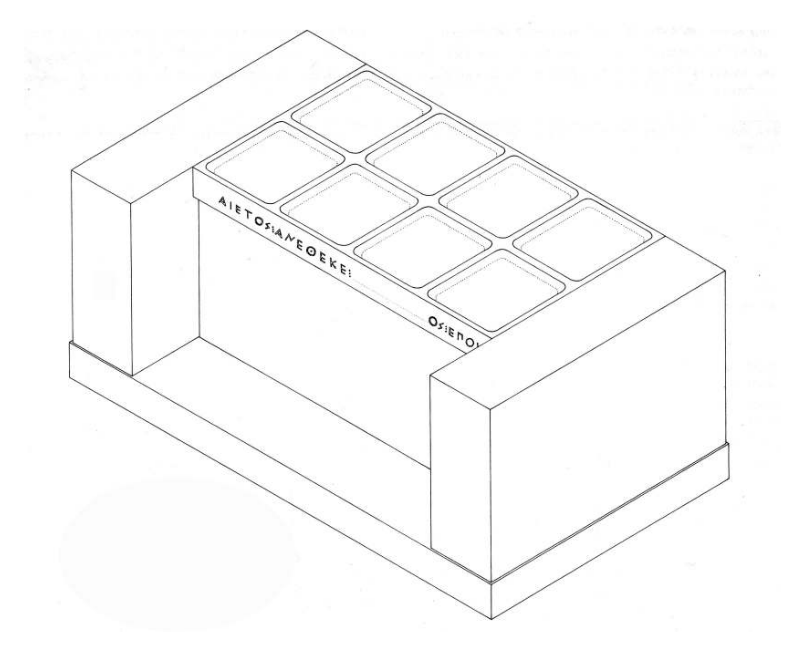


Fig. 1b.

It is not until the later 5th and the 4th century that written and archaeological attestations of such practices become frequent, but the iconographical material may flesh out the picture. Meat gifts for gods seem to be represented on a Boiotian Subgeometric amphora, now in the National Archaeological Museum at Athens, dated to around 680 BC *(Fig. 2)*.[41] Seen here is a goddess with large outstretched arms in the classic Potnia stance, presumably Artemis, dressed in a chiton decorated with a fish. Above her shoulders are birds and flanking her are two lions. Just below her hands are rendered the head of a bovine to the left and the back leg of a quadruped, cattle or ovicaprine to the right. These isolated body parts are not random elements of decoration and presumably depict offerings of meat to the divinity. The head and the leg on the Boiotian vase can be compared to the bronze plaques from Kato Syme Viannou *(Fig. 3:a-d)*, dating from the early 7th to the mid-6th century BC, which show young men carrying legs and heads of goats, as well as entire animals,

---

[40] GILL (1991), p. 39, no. 9; HOFFELNER (1996), p. 40-43.

[41] Athens NM 5893 (220), L. KAHIL. *s.v.* 'Artemis', *LIMC* II (1984), no. 21.

presumably to be taken to the sanctuary.[42] From the late 6th century dates an Athenian black-figure cup, showing a reclining Dionysos and Herakles on the outside.[43] Each divinity holds a drinking vessel and on the ground are white objects which may represent meat, bread or cakes. On the inside *(Fig. 4)*, two women are fluffing the pillows of a double-headed *kline*, probably a reference to the preparation of a *theoxenia* ritual for the deities represented on the exterior. The earliest indisputable representation of *theoxenia* is found on a black-figure olpe from around 500 BC depicting a man arranging a *kline* next to a table from which strips of meat are hanging *(Fig. 5)*.[44] In the air, above the couch, the Dioskouroi are represented as arriving as invited guests at their sumptuous meal.[45]



Fig. 2. Boiotian Subgeometric amphora, ca 680 BC.

This brief review of the evidence makes clear that Eumaios' sacrifice in Homer should not be regarded as a one-off and odd event, but rather as an early instance of a ritual practice which gradually became more important.

Raw and cooked

The post-Homeric evidence also allows us to make a distinction within the practice of offering meat, namely that the meat could be presented raw or cooked. Raw meat is offered to the gods in Homer, but is there always burnt as

---

[42] LEBESSI (1985), p. 128-136, for example, A 9, A 10, A 37, A 47, A 50, A 56, pl. 3, 6, 22, 29, 30, 32, 47-50.

[43] R.A. Hearst collection, Hillsborough (California), ca 510 BC; RAUBITSCHEK (1969), p. 46-49, fig. 12a-f; *ThesCRA* II, p. 229, no. 77.

[44] Kiel, Antikensammlung B 702, ca 500-490 BC; *CVA Kiel, Kunsthalle, Antikensammlung* 1, Taf. 17:3-4 (*Deutschland* 55, Taf. 2682); *ThesCRA* II, 229, no. 74.

[45] On the iconographical representation of *theoxenia*, see also LISSARRAGUE (2008).

part of the ritual. The Boiotian vase and the bronze plaques from Kato Syme Viannou *(Fig. 2-3:a-d)* clearly indicate the handling of raw meat, as the heads are rendered with the horns still attached and the legs terminate with the hoofs. The sections of animals seen here evoke the choice portions of raw meat, especially legs, frequently mentioned in the Classical inscriptions, as deposited on the god's table or given to the priest as part of his *gere*, parts we also see depicted on the Attic vases of the same period, usually with the hoof clearly shown *(Fig. 6)*.[46]

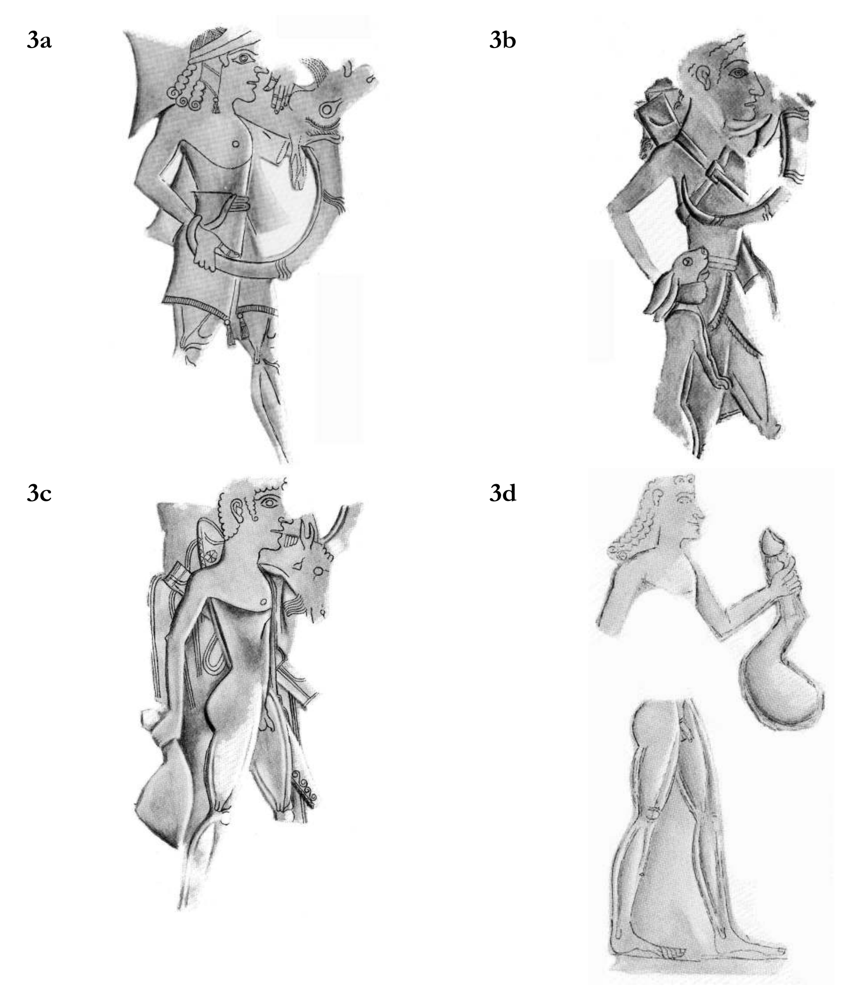


Fig. 3a-d. Bronze plaques from the sanctuary at Kato Syme Viannou, Crete, early 7th and 6th century BC

[46] On choice portions, see LE GUEN-POLLET (1991); EKROTH (2008b). For the representations of back legs, see DURAND (1984); TSOUKALA (2009).

The contrast between *le cru et le cuit* is a fundamental principle for many anthropologists and its validity has been demonstrated also for Greek contexts.[47] Our sources indicate that a distinction between raw and cooked was essential in the Greek perception of sacrifice, and so also when it comes to meat offerings, even though we are not to imagine too strict a division. Still, a closer look at the evidence shows that the separation into raw and cooked meat can be supported by other distinctions as well, such as where the meat was deposited, the context of the presentation of the meat and what happened to it after the end of the ritual (*Table 1*).

Table 1. Traits of *trapezomata* and *theoxenia* rituals

Criterion	***Trapezomata***	***Theoxenia***
Terminology	*Trapezomata, trapeza*	*Theoxenia, xenia, heroxenia, theodaisia*
Meat	Raw	Cooked
Deposition	On table or, less frequently, on altar	On table
Additional installations	None	Couch or throne, spread with textiles
Location	Near altar or in temple	In temple?, in separate structure
Additional offerings	Possibly	Cakes, cheese, fruit, wine
Invitation to deity	No	Yes
Later fate of offerings	Taken by priest, regulated in sacred laws	Not known if regulated

Raw meat was usually deposited on a table next to the altar or even on the altar, a practice evidenced by the *trapezai* mentioned in a number of sacred laws and sacrificial calendars, as well as preserved tables.[48] Cooked meat could also be placed on a table near the altar, but it often formed part of a more elaborate ceremony, where meat and other kinds of foodstuff, such as cakes, vegetables, fruit, cheese and bread, as well as wine, were offered. Next to the table would be placed a couch or a throne, perhaps covered with soft textiles, and the divinity would then be invited to come and participate in the ritual as an

[47] LÉVI-STRAUSS 1990, p. 471-495; SEGAL (1974); VIDAL-NAQUET (1986), p. 106-128; VERNANT (1989); DETIENNE (1994), p. 12-14.

[48] For epigraphical mentions and preserved tables, see GILL (1991). On these tables non-bloody offerings could also be placed.

honoured guest is invited to a feast.[49] The concept of a meal seems here to have been of central importance.

The ancient Greek terminology for these practices is not fixed. The term *trapezomata* is used at least in some instances for raw meat, while the rituals involving cooked meat were variously labelled: *theoxenia*, *xenia*, *heroxenia* and *theodaisia*.[50] Scholars have advocated the term *trapezomata* for the offerings of raw meat, while the rituals making use of cooked meat have been termed *theoxenia*, a distinction I find useful, since it makes us aware of possible distinctions between raw and cooked meat.[51]

There is no evidence for the god being invited to partake of the raw *trapezomata* offerings, while the actual invitation seems to have been an essential part of *theoxenia*.[52] *Theoxenia* is also more elaborate, as it can make use not only of the table, but also the couch or throne, and in some instances the ceremony took place in a particular structure, permanent or raised for a certain occasion.[53]



Fig. 4. Two women fluffing the pillows of a two-headed couch. Athenian black-figure cup, ca 510 BC.

Since both *trapezomata* and *theoxenia* made use of meat, they must presumably have been performed in connection with *thysia* sacrifice, though it is possible that the rituals

49 The evidence is fully explored by JAMESON (1994), who emphasizes (p. 39) that it is the preparation of the couch that most clearly signals hospitality for the divine guests.

50 On the terminology, see GILL (1991), p. 10-15; JAMESON (1994), p. 36-37; EKROTH (2002), p. 136-140.

51 For the distinction between offerings of raw and cooked meat, see JAMESON (1994), esp. p. 56 and n. 83; GILL (1991), p. 11-15. In some cases the sources only mention a *trapeza*, which does not allow us to ascertain if the meat was raw or cooked, see JAMESON (1994), p. 39-41. If *splanchna* were put on the table, the meat is likely to have been cooked as well.

52 JAMESON (1994), p. 39; EKROTH (2002), p. 266-268.

53 A tholos and three couches were put up in the agora at Magnesia on the Maiandros in connection with the sacrifices to Zeus Sosipolis, presumably to the Twelve Gods, see *LSAM* 32, l. 8, 43-44; JAMESON (1994), p. 41-42. At Olympia, the archaeological remains suggest that the earliest phase of the Pelopion consisted of a tetrastylon to be used for the *theoxenia* for the hero, see EKROTH (forthcoming c).

could have been acted out with meat brought from elsewhere, for example a leg from an animal killed at a hunt or at home, or even bought in the market. At what point during a sacrifice the *trapezomata* were placed on the table, we do not know, but it seems likely that they were present on the table near the altar while the actions centring on the altar took place, that is, the burning of the god's portion and the grilling of the *splanchna*. The display of the meat must have been a central feature of *trapezomata*. As *theoxenia* involved cooked meat, this ritual cannot have been executed at the same time as the burning of the god's portion on the altar and the grilling of the *splanchna*. *Theoxenia* were rather performed away from the altar, perhaps at a later stage, even perhaps at the same time as the worshippers consumed their meat.

Finally, we have the question of what happened with the offerings after the conclusion of the ritual. A number of inscriptions state that the priest was entitled to take the meat from the *trapezomata* table, and considering the detail of many of these documents it was apparently of great importance to regulate both what was to be taken and by whom.[54] The fate of the *theoxenia* offerings, on the other hand, is virtually unknown. Presumably someone would eat them, perhaps the priest, but there was no need to regulate what was to be done with this meat in the sacred laws or sacrificial calendars.[55]

Meat, kings and banquets

When trying to understand what may have lain behind the adoption of *trapezomata* and *theoxenia* as important components of Greek cult practice and the development of a more elaborate ritual in which the god was offered meat and perceived and treated as a guest of honour, it may be helpful to locate these actions within a wider context geographically, socially and historically. Two features may be of particular relevance for the understanding of this process, the use of meat gifts as a means for honouring men and the role of banquets in Archaic society.

If we turn back to Homer, we find that gifts of meat occur in several instances apart from the Eumaios scene, and that the bestowing of honours by meat is indeed a recurrent motif. All the recipients of these choice sections of

---

[54] PUTTKAMMER (1912); GILL (1991), p. 15-19; LE GUEN-POLLET (1991); DIGNAS (2002), p. 248-250, 257-259; DIMITROVA (2008).

[55] It is also interesting to note that there seem to be no certain representations of *trapezomata* being performed. A number of vase-paintings show meat on tables, but the iconographical scheme used is the same as for regular banqueting scenes, and the meat must therefore be interpreted as cooked, see FEHR (1971), p. 29, 38, 54, 57, 63; WOLF (1993), p. 93-96, 112-117. *Theoxenia* is far from a common motif, but there are clear representations of this ritual from the late 6th century BC on vase-paintings (see my *Fig. 4-5*), and later also on votive reliefs, as well as a few lead or terracotta miniatures, see LISSARRAGUE (2008); KRUMME (2006); DENTZER (1982), p. 453-527; *ThesCRA* II, p. 225-229.

meat are kings, important guests or prominent individuals who are honoured with these gifts. After his splendid performance on the battlefield, Agamemnon honours Aias with the entire back of a slaughtered ox (*Iliad* VII, 315). When Telemachos visits Sparta, Menelaos takes the juicy back of the ox, by which he has been honoured as king, and gives it to Telemachos and Peisistratos (*Odyssey* IV, 65). Here we can also add the chine of the pig given to Odysseus by Eumaios (*Odyssey* XIV, 437-438). To be given a good seat, plenty of meat and an abundance of wine are remarked upon by the Homeric princes as being the three important criteria for marking the prominence of an individual.[56] The notion of selecting and honouring someone by awarding choice portions of meat is therefore an established part of a system, serving to designate one's particular status.



Fig. 5. Man preparing *theoxenia* for the Dioskouroi. Athenian black-figure olpe, ca 500-490 BC.

The expression that Homeric heroes are "honoured as gods", it has been suggested, indicates that *basileis* received gifts of a kind similar to those offered to the gods.[57] The question is whether the inverse process had taken place in the case of meat offered within cult. The honorary shares given to high status mortals may actually have been the origin and source of inspiration for *trapezomata* and *theoxenia* in the cult of the gods. To offer someone meat could be a practice that initially derives from the world of

[56] *Iliad* VII, 161 (Aias); *Iliad* XII, 311 (Sarpedon and Glaukos); cf. DONLAN (1998).

[57] FINLEY (1977), p. 137; MAZARAKIS AINIAN (1997), p. 369-371. For the central importance of meat as part of the *geras* of Homeric kings, see also CARLIER (1984), p. 151-157.

men, and which at some stage was transferred to the divine sphere.[58] By analogy with the meat given to Menelaos, Aias or Odysseus, gods too would receive choice portions of meat and thus come to be included within the same system of honours of which men were part. After all, *trapezomata* and *theoxenia* make use of something that clearly belongs to the world of men, meat, which is presented to the divine recipient as raw or cooked, but not as burnt. Indeed, the practice of giving the gods meat is a behaviour which seems more fitting for mortals than immortals, and the choice of what parts to give to the gods reflect human culinary notions most of all, as the sections offered usually were both the best meat and of substantial size.[59]



Fig. 6. Boy handing seated man leg of meat.
Athenian red-figure cup by Makron, ca 500-475 BC.

[58] See EKROTH (2008a), p. 104; NAGY (1990), p. 137-138; cf. RUNDIN (1996), suggesting that redistribution among humans was so fundamental for the Greeks that it was mapped onto the divine world. BRUIT (1989), p. 20-21, argues that there is a connection between *theoxenia*, which is modelled on human behaviour, and the *xenia*-culture of aristocratic society in the 6th and 5th centuries BC.

[59] For the particular character of meat gifts for the gods, see EKROTH (2008b), p. 264-267; LE GUEN-POLLET (1991).

Expression of status and honour by the bestowing of meat takes place within a dining context and the status of the recipient is manifested by the fact that he receives such an important share of meat, surpassing that of his fellow diners. The second feature which may have influenced the development of *trapezomata* and, in particular, *theoxenia*, is the prominent role of banquets and symposia in Greek society during the Archaic period, evident both from the written and iconographical record.[60] The theme of the reclining banquet, usually taken as deriving from Near Eastern iconography, begins on Corinthian vase paintings in the late 7th century, becomes popular in Athenian black-figure in the latter half of the 6th century and continues into red-figure.[61]

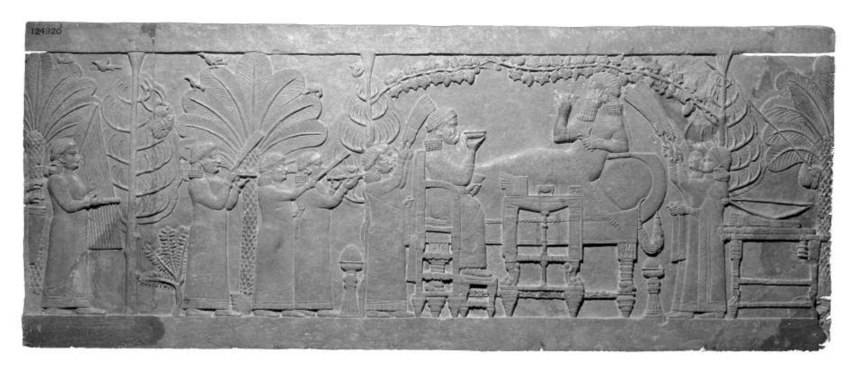


Fig. 7. Ashurbanipal reclining in his garden.
Assyrian relief from the North Palace at Nineveh, ca 645 BC

The early Archaic scenes mainly render multiple banqueters, though from around 550 BC a single figure, usually a god or a hero, reclining at a table full of meat and drink, is a common motif on Athenian pottery.[62] On reliefs, representations of banqueting appear in Asia Minor from around 530 BC and the motif, it has been suggested, is a continuation of the tradition manifested in the Assyrian 7th century relief from Nineveh, depicting king Ashurbanipal reclining in splendour *(Fig. 7)*.[63] In the Classical period, the Greek banqueting reliefs showing a reclining male at a table with food were used as votives, often demonstrating the cultic nature of the motif by the presence of worshippers, sacrificial victims and altars in the image *(Fig. 8)*.[64] The connection between

[60] On banquets, see SCHMITT PANTEL (1997), p. 17-113; MURRAY (1990); FEHR (1971); DENTZER (1982), p. 429-452; LISSARRAGUE (1987).

[61] FEHR (1971); WOLF (1993); SCHMITT PANTEL (1997), p. 17-31; TOPPER (2009).

[62] FEHR (1971), p. 53-106; WOLF (1993), p. 51-158.

[63] DENTZER (1982); FEHR (1971), p. 7-25, 107-127; THÖNGES-STRINGARIS (1965); BAUGHAN (2011), p. 25-30.

[64] VAN STRATEN (1995), p. 58-100, 275-332; BAUGHAN (2011), p. 37-41; DENTZER (1982), p. 10-11, 515-517, 526-527, who suggests that the choice of motif may have been inspired by a cult where food offerings were important. The banqueting reliefs do not appear to show any

vase motifs and actual rituals is less obvious, but the number of Archaic and Classical representations of Herakles or Dionysos reclining alone or together at a table laden with meat has been taken as a reflection of contemporary cult practices *(Fig. 9)*.[65] Considering the frequency of representations of banquets on both vases and reliefs, and the fact that the motif often represents divine figures, it is tempting to link the popularity of the banquet motif and *theoxenia* as a ritual action.[66] Possibly the banquets for divinities visualize ritual practices that were already common within cult. At the same time, as the banquet served as an arena for demonstrating status and manifesting social hierarchies, especially through gifts of meat (as is evident in Homer), it may have been particularly suitable for representing man's relation to the gods and thereby encouraged the use of meat offerings in the cult of the gods.[67]

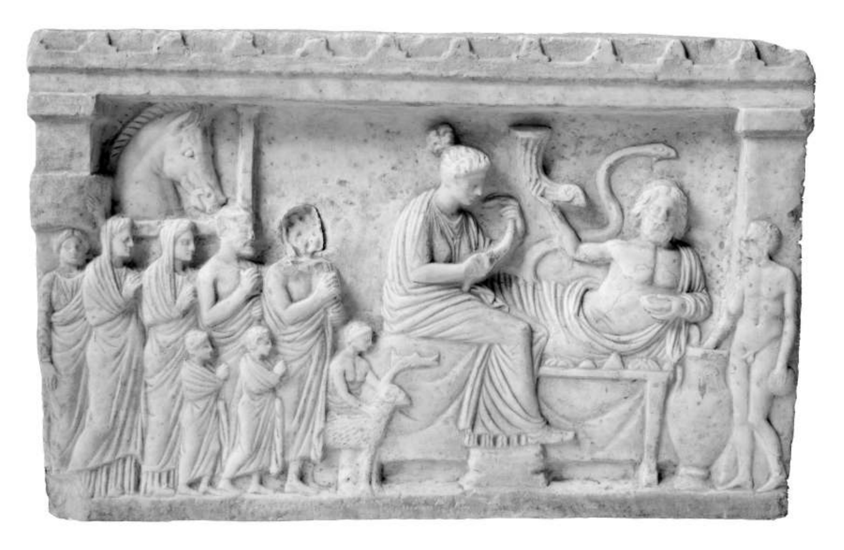


Fig. 8. Reclining hero approached by worshippers leading animal victim.
Greek votive relief, 4th century BC

The notion of honouring the gods by offering them meat may have been taken over from the practice of honouring men by meat gifts, but the importance of the meal as a religious ritual could also have been influenced from

meat on the tables, though the promise of meat gifts is alluded to by the presence of an animal victim, see EKROTH (2002), p. 282-284.

[65] VERBANCK-PIÉRARD (1992); WOLF (1993), p. 94-96. From the late 6th and early 5th century specific representations of *theoxenia* also begin to appear in Greek vase-painting, see *ThesCRA* II, p. 228-229, no. 74-77; LISSARRAGUE (2008); and my *Fig. 4* and *5*.

[66] Cf. BRUIT (1982), p. 20-21.

[67] The importance of banquets and feasting as a means of establishing, expressing and revealing social, ritual and political relationships has recently been explored in a number of studies, see, for example, DIETLER, HAYDEN (2001); HAMILAKIS (2008).

elsewhere. As the banquet motif was introduced from the Near East to Greece in the Archaic period, it may be possible that the religious role of banquets and food offerings within the cultic sphere of the East were to some extent transmitted along with the iconography. To offer the gods meals was a fundamental practice in Hittite religion, where the food, including cooked meat, was placed on the altar or a portable sacrificial table before the deity.[68] In Mesopotamia, an essential part of the daily cult was the presentation of meals on a table to the divine image in the temple in a manner and style suitable for a king.[69] To supply the god's table with food from the entire kingdom indicated the power of the god over the world, and it was the king's responsibility to provide this food. Interestingly, the food not "consumed" by the deity was given back to the king, for whom the reception of these "leftovers" was considered a recognition of his royal status, or to important officials within the palace and administration, priests and temple personnel.[70] The king was thus both the provider of the food for the gods and the distributor of the leftovers to his subjects. A number of ritual features were introduced to Greece from the Near East in the Archaic period, for example techniques of divination.[71] Possibly the adoption of the banquet motif into Greek art and its popularity for representing gods and heroes reflect the embracing of the banquet as a cultic means for honouring such divine figures as well.

A possible origin for *trapezomata*

The discussion in the previous section concerned offerings of cooked meat within a context of banquets and meals, that is, practices that were part of *theoxenia*. To a certain extent meat offerings for prestigious mortals and dinner tables for Mesopotamian gods may have been the origin also of the *trapezomata*, as the parts used here often consisted of large sections of the best meat that were presented on a sacred table, *hiera trapeza*. Still, at *trapezomata* the meat was usually raw. Furthermore, this ritual seems to lack features evoking a banquet, such as the invitation of the deity, the couch or throne and presence of other

---

[68] DELAPORTE (1936), p. 259, 261-262; HAAS (1994), p. 640-642, 669, 673. For sacrificial tables, see MOUTON (2004), no. 5, 14, 15; MOUTON (2007), p. 88-89.

[69] OPPENHEIM (1964), p. 187-193; JOANNÈS (2001), p. 601-603, *s.v.* 'offrandes', p. 717-718, *s.v.* 'repas'; JOANNÈS (2000), p. 335; MAUL (2008); GLASSNER (2009).

[70] OPPENHEIM (1964), p. 189; MCEWAN (1983); MAUL (2008), p. 83-84; JOANNÈS (2001), p. 602, *s.v.* 'offrandes'; p. 718, *s.v.* 'repas'; HAAS (1994), p. 673. Among the Hittites too the divine food was consumed by the human worshippers at the end of the ceremony, see MOUTON (2007), p. 89-90.

[71] BURKERT (1992), p. 46-53; WEST (1997), p. 33-60; EKROTH (2009), p. 146-149. On Mesopotamian ideas and concepts as taken over and assimilated into Greek religious mythology, see PENGLASE 1994. See also KISTLER (1998), p. 54, 78-146 for the suggestion that the rituals of the Archaic Athenian *Opferrinnen* were inspired by Near Eastern banqueting practices.

kinds of food and drink on the table (see above, *Table 1*). The *trapezomata* may therefore have a partly different origin than the *theoxenia*.

The deposition of sections of raw meat apparently has no equivalence in Homer or Hesiod, as all the meat handled here is cooked. Offerings of raw meat could be a later development in the ritual handling of meat, even though the iconographical evidence suggests its existence in the early Archaic period, as is evident from the Boiotian amphora and the Cretan bronze plaques mentioned earlier *(Fig. 2-3:a-d)*. The sections of meat represented here may be prey killed at hunts being dedicated to the appropriate divinity rather than meat from *thysia* sacrifices, but these images still suggest the offering of *raw* meat. Where does this practice come from?



Fig. 9. Herakles reclining at table with hanging sections of meat. Athenian black-figure amphora by the Antimenes Group or the Painter of Toronto 305, late 6th century BC.

It may be of interest here to consider the Homeric *omothetein*, the cutting out of raw meat from the sacrificial victim and placing it on top of the burning thighbones as part of the gods' share of the victim.[72] This practice seems no longer to be an established part of *thysia* sacrifice in the Archaic and Classical periods, when our evidence is more full.[73] One possible later instance is the highly interesting regulation from the deme Phrearrhioi, dated to ca 300-250 BC, which speaks of *meroi*, *maschalismata* and *hemikraira* in connection with altars, parts taken to refer to thighbones, small pieces of meat, perhaps from the shoulder, and half the heads, and of which the *meroi* and *maschalismata* have been supposed to be a reference to a practice similar to *omothetein*.[74] The inscription is unfortunately

[72] E.g. *Iliad* I, 459-461; II, 422-424; *Odyssey* III, 458; XIV, 427.

[73] The only post-Homeric instance is in Apollonios Rhodios, *Argonautica* III, 1033, who uses the term in a description of a sacrifice, presumably as an "archaizing" feature.

[74] *NGSL*, p. 160, no. 3, l. 16-17; LUPU (2003); VAN STRATEN (1995), p. 127; PARKER (1984).

fragmentary and it is not evident if these parts were to be burnt on the altar, as usually claimed, or deposited unburnt as meat offerings to the gods or even priestly perquisites.[75]

A tentative suggestion is that the Homeric practice of *omothetein* constituted the origin of offerings of raw meat. This action in fact means that meat which is raw, *ômós*, is cut out and given to the god, and more precisely, "deposited or placed raw" on top of the thighbones and then burnt in the fire for the gods to enjoy. If the cutting out and offering of the meat *raw* was the central component of *omothetein*, and not its subsequent burning, it would be possible that this practice actually developed into *trapezomata* at a later stage.[76] Why there was a change from the burning of the god's raw meat to the depositing of it on a table is, on the other hand, difficult, if not impossible, to divine.[77]

What did the gods receive?

The second issue to address concerns what the Greek gods were thought to receive when they were offered meat. The first question to ask is if gods were imagined to eat the food they were given. This seems not to have been the case. Gods who really needed to eat are well known from other cultures, most of all Mesopotamia, where the creation myths even stipulate that the major gods created men in order for them to feed the gods, after the minor gods had revolted, as they felt exploited by the major gods.[78] Greek gods apparently did not crave meat or any food in this sense, and the hungry gods we encounter in some comedies, who almost drool at the thought of juicy back legs or freshly grilled *splanchna*, cannot be taken as indications of the gods being thought of as consuming the meat at *trapezomata* and *theoxenia*, nor from *thysia* sacrifices.[79]

If meat offerings were not a means of feeding the gods, what would then have been their purpose? What was the distinction between offering the gods

---

[75] EKROTH (forthcoming a).

[76] For the occasional burning of *trapezomata*, see BRUIT ZAIDMAN (2001), p. 42. Cf. the *lex sacra* from Selinous, where the leg of a ram sacrificed to Zeus Meilichios is burnt together with meat portions taken from a table, see JAMESON, JORDAN, KOTANSKY (1993), p. 14, l. A 19-20, and commentary p. 38-39, 64.

[77] In Homer, there are no holocausts or moirocausts (partial burning of the animal victims' meat) apart from the very particular and unique ritual described in the *Nekyia*, where Odysseus visits the Underworld (*Odyssey* X, 517-542; XI, 23-50), and which seems to be a literary construction with little connection to cultic reality, see EKROTH (2002), p. 62-74.

[78] JOANNÈS (2001), p. 601-603, *s.v.* 'offrandes', p. 717-718, *s.v.* 'repas'; MAUL (2008); GLASSNER (2009).

[79] See Aristophanes, *Birds*, 1515-1520, 1523-1524; *Plutus*, 1120-1131. Cf. VAN STRATEN (1995), p. 132-133. Pausanias (IX, 19, 5) tells a story of the sanctuary of Demeter Mykalessia where fruits of the autumn were deposited at the statue of the goddess and remained fresh for the entire year.

smoke from the altars and raw or cooked meat? It has been claimed that offerings had to be transformed into smoke for the gods to enjoy them, which certainly seems a plausible interpretation of why bones, fat and cakes were burnt at *thysiai*.[80] However, as *trapezomata* and *theoxenia* were not burnt, but placed on a table, there existed a second manner of transferring the offerings to the divine sphere, namely depositing them.[81]

The answer to these questions may be found in the central concept of Greek cult, *time*, "honour". This is what sacrifices were meant to achieve and this is what men actually offered the gods, no matter the ritual performed or the contents of the offerings.[82] At a *thysia*, the gods were honoured by the smoke rising from the altars, while at *trapezomata* and *theoxenia* they were honoured by depositions of gifts of meat or entire meals and invitations to a banquet.[83] As the gods were not thought of as actually eating the meat, what they received must have been the *honour* inherent in being the recipients of the prestigious meat offerings, and at *theoxenia* also being the guests of honour.

The notion of *trapezomata* and *theoxenia* primarily being used as means for bestowing honours ties in well with the Homeric system of expressing *time* by gifts of meat, especially if we are to assume that the practice of honouring through meat, prevalent among kings and guests in epic, had been taken up within the religious system by the Archaic period. We may here imagine a *chain of honour*, a vertical perspective so to speak, where status is defined by the offerings received, in this case meat. The greater one's importance, the greater the share of meat and its quality. With the introduction of *trapezomata* and *theoxenia*, the gods too came to be introduced into this chain of honour, but at the top level, and the Homeric concept of honour as conferred by meat was extended to include the gods as well.

Priests and meat

The role of the priest in this exchange of meat is of particular interest. At sacrifices in the Classical period and later, the priest would usually have been given a part of the animal victim as payment for his services, often the skin and,

---

[80] SVENBRO (2005).

[81] The terminology, in particular the verb *(para)tithemi*, is of central importance in this context, see PETROPOULOU (1987), p. 142-143; GILL (1991), p. 12; JAILLARD (2007), p. 116, n. 92-93; BRUIT ZAIDMAN (2005), p. 39.

[82] For the importance of *time* in Greek religion, see RUDHARDT (1970); (1981), p. 227-244; MIKALSON (1991), p. 183-202; NAGY (1999) p. 118 and n. 2, 149-152, 215-218; PARKER (1998), p. 121-122; cf. Plato, *Euthyphro* 14d-15b.

[83] On the gods enjoying the pleasure of the feast, see MOTTE, PIRENNE-DELFORGE (2008).

when it comes to meat, the back leg.[84] The priest would be the principal recipient of sacrificial meat, even though choice portions could also be distributed to certain participants at the meal which followed. When the practice of giving priests particular sections from the sacrificial victim began, we do not know. In Homer, there are no indications of priests receiving meat after sacrifices, nor any other kind of compensation. Priests are rarely mentioned in the epics, and their function and role are to a large extent taken by the ruling nobility, which performs the religious duties and receives the prerogatives.[85] In later periods, *basileis* with real political power, as in Sparta, or with primarily ritual functions, such as the *archon basileus* in Athens, were important agents in connection with sacrifices.[86]

It is possible that the role of the priest, and especially his right to receive meat at sacrifices, constitutes a development of the Archaic period. Judging by Homer, the king seems to have preceded the priest both in his role of executing sacrifices and receiving the benefits from them. If this was the case, the habit of giving choice portions of meat to the king, as part of his share to indicate his status, was only at a later stage transferred to the priests, when the power of the kings had waned. In the Classical period, the epigraphical evidence makes clear that the priest's share could be deposited on the god's table and that the priest was often entitled to the god's portions of meat as well. Both Dignas and Jameson have seen this merging of the priestly and divine shares of meat as a way of protecting and dignifying the priestly rewards.[87] The priest may at this stage have been regarded as a representative of the god to a higher degree than previously, and by offering him particular sections of the animal victim, even including the god's share, his status, prestige and importance were enhanced.

The priest was free to distribute his meat as gifts or even to sell it. This meat can be seen as a part of the chain of honour as well, further increasing the nuances of the interaction, not only between divinities and humans, but also among men of various status and position, such as priests, other religious functionaries and ordinary worshippers, who may then honour someone else in

---

[84] For the priestly shares, see LE GUEN-POLLET (1991); EKROTH (2008b); TSOUKALA (2009), p. 6-10.

[85] MAZARAKIS AINIAN (1997), p. 369-372. HITCH (2009) argues that Agamemnon's authority in the *Iliad* is based on his prominence as *Opferherr*; on priests in Homer, see esp. p. 35-37, 168-169; CARLIER (1984), p. 162-165.

[86] CARLIER (1984), p. 256-266, 329-337, 353-359, 487-488; MAZARAKIS AINIAN (1997), p. 372-374. The Athenian *phylobasileis* were even given meat from the back of sacrificial victims, the same part used in Homer as honorary gifts, *LSS* 10, l. A 40-41 (403-400 BC).

[87] DIGNAS (2002), P. 248-250, 257-259; JAMESON (1994); see also PIRENNE-DELFORGE (2010), p. 134-135, for the interesting suggestion that the priest was a mediator between gods and men, through the handling of the meat. Here it is possible to suggest an influence from the Mesopotamian rituals of meals offered to the gods, where the food was first given to the deity and then returned and distributed among the worshippers starting with the king, the priests, and important officials of the palace, see above, n. 70.

his turn by passing the meat on. In Homer, Odysseus gives part of the chine to the singer Demodokos, while Menelaos uses his royal prerogatives of meat to honour Telemachos and Peisistratos.[88] The same concept is actually found in the historical period, when Xenophon explains that the Spartan kings are offered double shares of meat, *dimoiria*, not because they eat twice as much, but with the idea that they may choose to honour whom they wish by passing it on.[89] The inclusion of the gods in this hierarchy makes it possible for them as well to transfer the meat they have received back to mortal worshippers, just as Menelaos offers meat to Telemachos and Peisistratos.

The use and importance of these honorary meat shares may also be reflected in Athenian vase-paintings which depict back legs of animals being carried, given away and received *(Fig. 6)*.[90] None of the persons in these images can with certainty be identified as a priest or a priestess, and it is possible that these scenes instead focus on the role of the gifts of meat outside the immediate sphere of sacrifice. The gifts of meat open up a complex system of divine-human interaction, while simultaneously establishing the status and hierarchy of each participant.[91]

Why was meat given?

Let us now turn to the final question posed initially, why meat was given to the gods. This is a complex issue, connected both to when these offerings began to be presented and how they were perceived. Ludwig Ziehen suggested that meat offerings and deposits of food might have been the original and ancient manner of worshipping the gods, older that animal sacrifice of the *thysia* kind, while Karl Meuli argued that offering of food was a practice imported from the cult of the dead and in particular hero-cults, where he thought that meals formed a prominent part of the ritual.[92] These explanations cannot be substantiated if the ancient evidence is considered in a more comprehensive manner.

David Gill, in his seminal article from 1974, '*Trapezomata*: a neglected aspect of Greek sacrifice', suggested that meat offerings were added to the *thysia* ritual, as the latter was considered to supply the gods with an all too meagre share of the

[88] *Odyssey* VIII, 474-478; IV, 65. See also DONLAN (1998), p. 60, on meat distribution in Homer as a means of building up one's renown, good will and influence.

[89] Xenophon, *Constitution of the Lacedaimonians*, 15, 4; CARLIER (1984), p. 267.

[90] DURAND (1984); TSOUKALA (2009).

[91] Cf. the interesting study by JACQUEMIN (2008) of how individuals residing outside the city or even outside the city's territory could be honoured by having choice portions from a sacrifice sent to them. Whether this meat would be salted before being sent or sold and replaced with money, is not known.

[92] ZIEHEN (1939), col. 615-616; MEULI (1946), p. 218-219.

animal victim.[93] Following this assumption, a divine portion consisting of useless bones, some fat and the gall bladder would hardly correspond to a respectful way of honouring the gods. However, as Louise Bruit and Michael Jameson have pointed out, such a way of reasoning implies that *thysia* in the Classical period must have been considered an ineffective ritual that no longer worked in the desired manner and therefore had to be modified.[94] There is, in fact, no evidence for such a reaction or attitude. Jean-Pierre Vernant's interpretation of why the divine share consisted of burnt bones, namely to mark the immortality of the gods, demonstrates that we should be careful about applying our modern definitions of what is good/bad or important/unimportant to the ancient evidence, and that a literal interpretation of the information, that is, assuming that the division of the animal at a *thysia* sacrifice was considered unfair and that the gods were displeased, may lead us astray.[95]

Bruit and Jameson have instead approached Greek sacrifice as a system with many components, *thysia* as well as offerings of meat, to which can be added actions such as holocausts, moirocausts and *ou phora* prescriptions. They point to the possibilities of using meat to modify the communication between gods and men at a sacrifice, and to increase the complexity of the ritual. We have to remember that in the Greek conception, the gods had once upon a time eaten meat and also done so in the company of men. The meat gifts can be seen as a way of bridging the gap created and marked by *thysia* sacrifice, a way of negotiating the divide though not crossing it entirely. The increasing importance of offerings of meat can be seen as step in a process of redefining the relations between immortals and mortals.

A central issue in the process of communication with the divine sphere is the notion of reciprocity, where sacrifice and votive offerings served as means for establishing a relationship with the gods where the worshipper may in the future ask for favours in return.[96] In a sense, the connection immortals-mortals could be compared to the giving of gifts and counter-gifts among friends, and Robert Parker suggests that the language of this reciprocity hides the highly unequal relation between gods and men by assimilating it to that between humans and therefore making it more intelligible.[97] If viewed from this perspective, the offerings of meat make perfect sense. The gifts of meat, in particular as part of an elaborate meal, where the god is invited and Dined and Wined, could have served as a manner of evoking a kind of *xenia*-relationship

---

[93] The article is covered by GILL's monograph from 1991. For the issue of origins, see p. 19-23.

[94] BRUIT (1989), p. 17, 21; JAMESON (1994), p. 53-57; BRUIT-ZAIDMAN (2005), p. 41-42; EKROTH (2008a).

[95] VERNANT (1989).

[96] This process is fully explored in PARKER (1998).

[97] PARKER (1998), p. 120-121; see also SEAFORD (1994), p. 7-10. On reciprocity serving to deny a relation of power, see also VAN WEES (1998), esp. p. 47.

with the divinity.[98] By making use of meat, the bond with the god may have been perceived as closer than at a *thysia* sacrifice, where the gods' difference was underlined.

Concluding remarks

Offerings of meat lead us into a different sphere of ritual behaviour and notions than does *thysia* sacrifice. At a *thysia*, the god is given something men cannot eat, bones, and the offerings are transferred to the divine realm by burning them and turning them into smoke, a procedure that completely removes them from the world of men. Gifts of meat are much more complex, since what is given can be eaten by humans and it is clear that this meat was usually consumed by the mortal participants at the end of the ritual. The meat offerings thus span a spectrum that truly encompasses gods and men together, as the same meat is handled by both immortals and mortals, creating a number of possible means for divine-human interaction. Meat gifts offers possibilities for defining the complex relations between gods and men to a larger extent that *thysia*, which firmly locates gods and men in their respective camps.

Our sources allow us to trace meat offerings back to Homer and the practice seems to have become both more widespread and diversified in the Archaic and most of all Classical periods. The offerings of meat for the gods may have developed out of the honouring of kings and exceptional individuals with meat gifts. Their gradual increase in importance can be linked to the significance of banquets in Archaic society, as a means of expressing status and hierarchies through gift-exchange and *xenia*-practices, perhaps under the influence of Near Eastern ritual practices also centring on meals for the gods. As the gods were never imagined as actually eating the meat or needing it to satisfy hunger, the ideology or theology of meat offerings served to underline the fact that gods were distinct from men. Though the gods certainly enjoyed the social pleasure of the meal, both in the company of each other and of mortals, what they received was the honour, *time*, of being given meat and of being an invited guest of honour.

The meat gifts also allude to the relation between gods and men in the distant past, when they still met and ate together, recalling the happy age before men's various mistakes or attempts to trick the gods (most of them taking place in a dining context!) led to the gods distancing themselves from humans. The attitude towards the gods in the historical period clearly involves the assumption that change has taken place. If mortals and immortals were once close, this

---

[98] At *theoxenia* men invite gods, but there are instances where the divinity is the host, for example, at Delphi, where Apollo invites the heroes and the most deserving among mortals, see BRUIT (1984), p. 358-361. On the exchange of gifts, sacrifice and sharing of meat for the creation of *xenia*, see SEAFORD (1994), p. 7-10, 13-16, 50-53; SCHMITT PANTEL (1997), p. 54-57.

is no longer the case. The increasing importance of offerings of meat can be seen as one step in the process of redefining the relations between gods and men, creating a climate of reciprocity through sacrifice by evoking a context of *xenia*.

Gunnel EKROTH

Department of Archaeology and Classical Studies
Stockholm University
SE – 10691 STOCKHOLM
E-mail: gunnel.ekroth@antiken.su.se

Captions

Fig. 1:a-b. Marble offering table from Aigina bearing an inscription dated to around 475 BC. After HOFFELNER (1996), p. 41-42, fig. 28 and 29.

Fig. 2. Boiotian Subgeometric amphora, ca 680 BC, Athens, National Museum 5893 (220). © Hellenic Ministry of Culture and Tourism/Archaeological Receipts Fund.

Fig. 3:a-d. Bronze plaques from the sanctuary at Kato Syme Viannou, Crete, early 7th and 6th century BC. After LEBESSI (1985), pl. 47 (A 56), pl. 48 (A 10), pl. 49, (A 50) and pl. 50 (A 9).

Fig. 4. Two women fluffing the pillows of a two-headed couch. Athenian black-figure cup, ca 510 BC, R.A. Hearst collection, Hillsborough (California). After RAUBITSCHEK (1969), p. 49, fig. 12e.

Fig. 5. Man preparing *theoxenia* for the Dioskouroi. Athenian black-figure olpe, ca 500-490 BC, Kiel, Antikensammlung B 702. © Kiel, Antikensammlung.

Fig. 6. Boy handing seated man leg of meat. Athenian red-figure cup by Makron, ca 500-475 BC, London, British Museum E 62 (1843.11-3.44). © The Trustees of the British Museum.

Fig. 7. Ashurbanipal reclining in his garden. Assyrian relief from the North Palace at Nineveh, ca 645 BC, London, British Museum, ME 124920. © The Trustees of the British Museum.

Fig. 8. Reclining hero approached by worshippers leading animal victim. Greek votive relief, 4th century BC, Musée royal de Mariemont B 149. © Musée royal de Mariemont (Morlanwelz, Belgique).

Fig. 9. Herakles reclining at table with hanging sections of meat. Athenian black-figure amphora by the Antimenes Group or the Painter of Toronto 305, late 6th century BC. Hamburg, Museum für Kunst und Gewerbe 1917.470. © Museum für Kunst unde Gewerbe, Hamburg.

Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin
Kernos supplément 26 (2011), p. 43-57.

Les dieux à table
Lectisternes romains et représentation divine

Résumé : Le lectisterne, qui consiste à dresser des lits de banquet pour les dieux, a souvent été perçu comme un rituel fondé sur une « présence sensible » des dieux. L'analyse montre que la spécificité de ce type de cérémonie tient moins au mode de figuration du divin qu'à une construction différente de la présence des dieux à travers le rituel. La mise en scène explicite d'un banquet offert à des dieux invisibles conduit également à s'interroger sur la place et la fonction des lits, désignés comme *pulvinaria*, dans les sanctuaires romains.

Abstract: The *lectisternium*, which consists in spreading a banquet couch for the gods, has often been considered as a ritual based on an invisible divine presence. Analysis shows that the specific element in such ceremonies is not so much the way of representing the gods, as it is the construction of the divine presence through the ritual. Such a point of view is a different way of addressing the issue. The deliberate setting of such banquets, as offerings to invisible deities, leads us to consider more closely the role and function of these 'couche' *(pulvinaria)* in Roman sanctuaries.

Le *lectisternium*, comme l'indique son nom, est un rituel qui consiste à dresser des lits d'apparat pour les dieux[1], c'est-à-dire à les inviter à un banquet couché, conçu sur le modèle humain. Le dossier des lectisternes romains offre donc un angle d'approche privilégié pour une réflexion croisée sur la représentation du divin et les nourritures rituelles. Comme le rappelle G. Dumézil, « nourrir le dieu à l'autel est l'objet de tout sacrifice. Lui servir un repas est une autre chose. Les Romains n'ignoraient pas cet usage : la *daps*, réduite symboliquement à un peu de viande et une cruche de vin, était un régal que le paysan offrait à Jupiter avant les semailles et elle s'est doublée plus tard, en ville, de l'*epulum* présenté à Jupiter sur le Capitole. Mais, à la table du paysan, ni peut-être d'abord au Capitole, rien ne figurait le dieu en train de manger : sa présence invisible suffisait. La présence sensible caractérise au contraire le *lectisternium* »[2].

---

[1] Augustin, *Cité de Dieu* III, 17 : *Ubi erant quando pestilentia maxima exorta diis inutilibus populus diu multumque fatigatus noua lectisternia, quod numquam antea fecerat, exhibenda arbitratus est ? lecti sternebantur in honorem deorum, unde hoc sacrum uel potius sacrilegium nomen accepit,* « Où étaient-ils (s.-e. les dieux) quand, épuisé par une très longue et terrible épidémie, le peuple décida d'organiser pour les dieux inutiles de nouvelles célébrations, des lectisternes jusque-là inédits ? Des lits étaient dressés en l'honneur des dieux, c'est de là qu'il tire ce nom sacré ou plutôt sacrilège ».

[2] DUMÉZIL (1974²), p. 559. Sur ce thème, voir également VEYNE (2000).

À vrai dire, le dossier pourrait sembler bien mince : une petite vingtaine de textes latins et grecs, peu ou pas de documents iconographiques. Près des deux tiers de ces témoignages concernent un type de célébration extraordinaire et spectaculaire, mise en œuvre entre le IVe et le IIe s. av. J.-C. dans le cadre de la *procuratio prodigiorum* et visiblement tombé en désuétude par la suite, si l'on excepte un « revival » sous Antonin le Pieux[3]. Il semble néanmoins que la pratique du lectisterne se soit banalisée, ne faisant plus l'objet de célébrations aussi spectaculaires, d'où le relatif silence des sources[4]. Seules quelques notices antiquaires éparses, chez Festus ou Macrobe, apportent des éclairages ponctuels sur cette pratique religieuse. C'est peu au regard des nombreuses attestations de supplications, jeux, processions ou autres rituels généralement organisés pour apaiser les dieux dans de telles circonstances. Pourtant ces récits ont suffisamment marqué l'imaginaire des Anciens comme celui des modernes, pour faire du lectisterne le paradigme d'une présence particulière du divin, « une présence sensible » pour reprendre l'expression de G. Dumézil. Si le souvenir de Tite-Live a clairement contribué à nourrir l'édifiante indignation d'Augustin dans la *Cité de Dieu*[5], il a également inspiré à M. Serres la description flamboyante d'« un festin de pierre »[6], qui, sans prétendre à l'exactitude historique, même une fois dépouillée de ses trompeuses références modernes, n'en reflète pas moins l'étrange fascination exercée par ce rituel sur les historiens de Rome et des religions[7]. G. Dumézil parle ainsi d'un « esprit des lectisternes », « une ambiance bien différente de celle que produisaient ou requéraient la plupart des vieux rites nationaux »[8]. Nombre de commentateurs attribuent en effet aux lectisternes un caractère grec, poussant parfois l'interprétation jusqu'à y voir le signe d'une nouvelle piété, favorisée notamment par une conception plus anthropo-

---

[3] *Histoire Auguste*, *Vita Marci Antonini* 13, 1-2 : *Tantus autem timor belli Marcomannici fuit ut undique sacerdotes Antoninus acciuerit; retardatusque bellica prospectione sic celebrauit et Romano ritu lectisternia per septem diem*, « la peur suscitée par la guerre contre les Marcomans fut telle qu'Antonin fit venir des prêtres de partout; retardant le départ pour la guerre, il célébra pendant sept jours des lectisternes selon le rite romain ».

[4] Cf. Tite-Live, XLII, 30, 8 qui parle de lectisternes se tenant dans certains sanctuaires la majeure partie de l'année. Sur l'évolution des lectisternes, NOUILHAN (1985), ESTIENNE (1997).

[5] Voir *supra*, n. 1.

[6] SERRES (1983), p. 197-199 : « Les dieux, je veux dire des images, statues, mannequins d'osier sous forme humaine, des symboles, douze dieux, ou six, étaient là, sur la place publique, par couples, sur des lits somptueux garnis de coussins, à festoyer, immobiles, hiératiquement. Bouche close, yeux vides, visages blancs. Étrange, ce devait être terrifiant. » […] « À toutes ces questions la réponse est affirmative, et la nature du divin commence d'apparaître. Le divin est terrifiant, il est là, présent à ma table, il m'est connu de toujours, aussi familier à moi-même dans ma solitude, il m'est inconnaissable, aussi incompréhensible que possible. »

[7] Aux articles récents, cités *infra* dans les notes, on peut ajouter les études plus anciennes de ROBIOU (1867), WACKERMANN, (1888), PASCAL, (1894) ou encore les réflexions de WARDE FOWLER (1911), p. 264-265.

[8] DUMÉZIL (1974²), p. 560, qui renvoie sans doute aux analyses de GAGÉ (1955).

morphique des dieux[9]. Les lectisternes romains s'inspirent certainement de pratiques bien connues dans le monde grec, celles des théoxénies[10]; ils ne s'en insèrent pas moins dans une tradition religieuse proprement romaine, où la conception anthropomorphique des dieux est loin d'être une nouveauté, mais dont l'évolution est également fonction de l'émergence de la cité comme puissance méditerranéenne[11].

Sur quels éléments repose donc l'idée d'une présence particulière des dieux au lectisterne, d'une présence « sensible » ? Sans prétendre proposer ici une étude à nouveaux frais d'un dossier souvent sollicité, je voudrais, à partir des problèmes d'interprétation qu'il a pu soulever, réfléchir à la façon dont se construit la présence du divin dans ce type de rituel. Je reviendrai tout d'abord sur les problèmes posés par la figuration des dieux au lectisterne, avant de m'interroger sur les modalités du banquet dans ce type de rituel : dans quelle mesure s'agit-il de nourrir les dieux ? Enfin, j'examinerai la place dans les sanctuaires des fameux lits d'apparat, désignés également par synecdoque comme les *pulvinaria*, « les coussins », pour montrer qu'ils servent à une construction spécifique de la présence divine.

Comment représenter les dieux au banquet ?

Nous n'avons que très peu d'indications sur la figuration des dieux dans le cadre du lectisterne. L'archétype de la cérémonie peut être reconstruit à partir des descriptions données par Tite-Live et Denys d'Halicarnasse du premier lectisterne, célébré selon la tradition en 399 av. J.-C.[12] : pendant huit jours sont dressés et ornés trois somptueux lits d'apparat, en l'honneur de six divinités associées deux par deux : Apollon et Latone, Hercule et Diane, Mercure et Neptune[13]; la fête est également célébrée en privé, *priuatim*, chacun offrant aux

---

[9] Pour les origines grecques du rituel et son caractère 'apollinien', voir en particulier GAGÉ (1955), p. 169-177; sur la place des lectisternes dans l'émergence d'une nouvelle forme de piété, voir CHAMPEAUX (1989); sur les lectisternes comme « triomphe de l'anthropomorphisme », voir FÉVRIER (2008), p. 144-147.

[10] Cf. LATTE (1960), p. 242-244; JAMESON (1994).

[11] Sur l'inscription du rituel dans la tradition romaine, SCHEID (1998b), p. 172-176; sur la complexité des processus de renouvellement religieux à Rome aux IVe-IIIe s., BEARD, NORTH, PRICE (1998), p. 63-64.

[12] Voir Tite-Live, V, 13, 5-8; le récit de Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* XII, 9, plus précis, cite explicitement sa source, les *Annales* de Calpurnius Piso.

[13] Tite-Live, V, 13, 6 : *per dies octo Apollinem Latonamque et Dianam, Herculem, Mercurium atque Neptunum tribus quam amplissime tum apparari poterat stratis lectis placauere*, « pendant huit jours ils apaisèrent Apollon, Latone et Diane, Hercule, Mercure et Neptune en dressant trois lits avec le plus grand apparat possible à ce moment-là »; Denys d'Halicarnasse, XII, 9, 2 : ἐκόσμησάν τε στρωμνὰς τρεῖς, ὡς ἐκέλευον οἱ χρησμοί, μίαν μὲν Ἀπόλλωνι καὶ Λητοῖ, ἑτέραν δὲ Ἡρακλεῖ καὶ Ἀρτέμιδι, τρίτην δὲ Ἑρμῇ καὶ Ποσειδῶνι, « ils ornèrent trois lits, comme l'avaient ordonné les oracles, un pour Apollon et Léto, un deuxième pour Héraclès et Artémis, un troisième pour Hermès et Poséidon. »

dieux des mets en fonction de ses moyens[14]. On peut imaginer que, dans chaque maison, un lit était dressé pour accueillir les dieux, comme on le faisait semble-t-il en d'autres occasions, au moment d'une naissance[15] ou d'une célébration privée[16]. Mais, qu'il s'agisse de grands rituels publics ou de modestes célébrations domestiques, la plupart de nos sources ne mentionnent jamais, ou presque, d'image de dieu; ce sont les lits (*lecti* ou *pulvinaria*) et leur apparat qui sont au cœur du rituel. Si la plupart des historiens s'accordent aujourd'hui pour reconnaître que les lits ne portaient sans doute pas de véritables statues, ils envisagent différents modes de représentation, oscillant entre symbolisme (attributs divins, couronnes) et mode figuratif (buste, mannequin d'osier)[17]. Je ne rentrerai pas ici dans le détail de cette *vexata quaestio*, pour laquelle on dispose de la récente mise au point de F. Hölscher[18]. Pour sortir de l'alternative entre symbolisme et anthropomorphisme, il me semble toutefois nécessaire de s'interroger plus précisément sur la fonction même des éléments disposés sur les lits.

Un seul texte en effet mentionne explicitement des « têtes de dieux » (*capita deorum*) posées sur les lits : en 179 av. J.-C., rapporte Tite-Live, « la terre trembla; dans les sanctuaires publics où se tenait un lectisterne, les 'têtes des dieux' qui étaient sur les lits se retournèrent, le plat et les couvertures qui avaient été déposés pour Jupiter tombèrent de la table. Le fait que des souris aient goûté aux olives fut également compté comme prodige »[19]. Ce passage a traditionnellement été

---

[14] Denys d'Halicarnasse, XII, 9, 3 : καὶ διετέλουν ἐφ' ἡμέρας ἑπτὰ δημοσίᾳ τε καταθύοντες καὶ ἰδίᾳ κατ' οἰκείαν δύναμιν ἅπαντες τοῖς θεοῖς ἀπαρχόμενοι, « et pendant sept jours on offrit des sacrifices en public et en privé, chacun offrant des prémices aux dieux selon ses moyens ».

[15] Sur les lits dressés à Pilumnus et Pitumnus dans l'atrium de la maison à l'occasion d'une naissance, voir Servius, *Comm. de l'Enéide* X, 76, cf. Augustin, *Cité de Dieu* VI, 9, 2; dans les maisons nobles, on dressait un lit pour Junon et une table pour Hercule, Servius, *Comm. des Bucoliques* IV, 62.

[16] Horace, *Odes* I, 37, 3, voir le commentaire de VEYNE (2000), p. 12, n. 45; Ovide, *Métamorphoses* VIII, 651-660, voir le commentaire de LEIGHT (2002).

[17] BOUCHÉ-LECLERCQ (1924), p. 1011, s'inscrivant dans un débat déjà ancien, propose ainsi de voir dans les *struppi* posés sur les lits des sortes de mannequins à semblance humaine, parés d'attributs divins, les *exuviae*, qu'il interprète comme des vêtements; à l'inverse, TAYLOR (1935) et ABAECHERLI (1935), à partir de l'étude de revers monétaires de l'époque impériale, identifient des symboles divins portés sur des trônes vides, qu'elles rapprochent de la pratique des sellisternes. Ces hypothèses, souvent reprises, ont toutefois contribué à rigidifier les termes du débat sur la représentation des dieux dans les rituels, entre symbolisme et anthropomorphisme, cf. par ex. ANDO (2008), p. 22-23, qui distingue les sellisternes, caractérisés par l'absence d'image divine, des lectisternes, caractérisés par leur présence.

[18] HÖLSCHER (2007).

[19] Tite-Live, XL, 59, 7 : *terra movit, in fanis publicis ubi lectisternium erat, deorum capita quae in lectis erant averterunt se lanxque cum integumentis quae Iovi apposita fuit, decidit de mensa. Oleas quoque praegustasse mures in prodigium versum est.* Cf. la version du même prodige rapportée par Iulius Obsequens, 61 : *in lectisternio Iouis, terrae motu deorum capita se conuerterunt; lana cum integumentis, quae Iouis erant apposita, decidit; de mensa oleas praeroserunt.* La tradition manuscrite du passage livien n'est pas sans poser de problème; j'ai suivi ici le texte de l'édition de D. Gouillart de la *Collection des Universités de France* qui comporte deux corrections, généralement acceptées par la majorité des éditeurs : *fanis* au lieu de *foris* et *lanx* au lieu de *lana*. Le terme *integumentum* qui est également rare a pu donner lieu à des corrections ou à des

rapproché de plusieurs notices du dictionnaire de Festus. Une première notice intitulée « *capita deorum* », malheureusement conservée uniquement dans la version abrégée de Paul Diacre, explique qu'« on appellait 'têtes de dieux' de petits faisceaux composés à partir de feuillages »[20]; cette même définition est reprise plus loin dans le dictionnaire, à l'entrée « *struppi* »; là encore seul le texte de Paul Diacre est bien conservé, mais semble reprendre substantiellement la première partie du texte de Festus : « On donne le nom de *struppi* à des petits faisceaux composés à partir de feuillages qui étaient posés sur les coussins à la place de la tête des dieux »[21]. Une troisième notice, mieux conservée, explique que « le *stroppus* est, selon Ateius Philologus, ce qu'on appelle en grec un στρόφιον et que les prêtres portent sur la tête en guise d'insigne. Certains disent qu'il s'agit d'une couronne ou d'un insigne en guise de couronne que l'on pose sur la tête, tel qu'est le *strophium*. C'est pourquoi, chez les Falisques, il existe une fête appelée *Struppearia*, parce qu'on s'y promène couronné; et à Tusculum on appelle *struppus* ce qui est déposé sur le *pulvinar* de Castor »[22]. Le terme *struppus* ou *stroppus*, relativement rare en latin, désigne en général une lanière, une courroie[23], et, dans un usage plus spécifique, une couronne, sans doute montée avec une bandelette[24]. Les notices de Verrius Flaccus établissent donc une équivalence entre les 'têtes de dieux', *capita deorum*, et un type de couronnes, les *struppi*, faisant l'objet d'un usage religieux spécifique lors de fêtes, où elles étaient déposées sur les lits consacrés aux dieux. L'association de ces couronnes végétales, destinées à être portées sur la tête, et non autour du cou comme certaines couronnes symposiaques, avec les coussins matérialisant l'emplacement de la tête des convives

---

interprétations variées selon les éditeurs; Gouillart a choisi de le rendre par « couvercle » pour renforcer le choix de *lanx*; toutefois le terme renvoie à un récipient ouvert, du type de la patère, qui n'impose pas l'idée de couvercle; je préfère donc traduire par « couvertures », sens plus fréquent, qui peut se justifier également dans la mise en scène d'un banquet.

[20] Pauli Festus, p. 56 L : *Capita deorum appellabantur fasciculi facti ex verbenis.*

[21] Pauli Festus p. 473 L : *Struppi uocabantur in puluinaribus fasciculi de uerbenis facti qui pro deorum capitibus ponebantur;* cf. Festus p. 472 L, 15 : *Struppi uocantur in puluinaribus <fasciculi de uerbenis facti qui pro de>orum capitibus ponuntur.*

[22] Festus, p. 410 L, 6-17 : *Stroppus est, ut Ateius Philologus existimat, quod Graece* στρόφιον *vocatur, et quod sacerdotes pro insigni habent in capite. Quidam coronam esse dicunt, aut quod pro corona insigne in caput inponatur, quale sit strophium. Itaque apud Faliscos †idem† festum esse, qui vocetur Struppearia, quia coronati ambulent; et a Tusculanis, quod in pulvinari inponatur Castoris, struppum vocari.*

[23] Aulu Gelle, *Nuits Attiques* X, 3, 5; Vitruve, *De l'architecture* X, 3, 6; Isidore de Séville, *Origines* XIX, 4, 9.

[24] Pline, *Histoire naturelle* XXI, 3 (à propos des couronnes) : *Tenuioribus utebantur antiqui, stroppos appellantes, unde nata strophiola*, « les Anciens se servaient de (couronnes) plus minces, qu'ils appelaient *stroppi*, dont dérivent les strophioles ». Sur les problèmes soulevés par la définition, l'histoire et la technique des couronnes dans le monde romain, voir TURCAN (1971), GUILLAUME-COIRIER (1998) et (2002); couronnes et guirlandes ne sont pas distinguées en latin, le mot *corona* est relativement tardif, cf. Pline, *Histoire naturelle* XXI, 3, et les distinctions entre différents types de couronnes semblent tenir plus aux techniques utilisées (couronnes nouées ou enfilées, tressées ou cousues) qu'aux usages. Sur l'usage religieux des couronnes et des guirlandes, voir plus généralement *ThesCRA* II, 5 : 'Images de culte', p. 451-456.

divins suffit à expliquer cette appellation imagée. Un dispositif de ce type est identifiable sur une fresque de la tombe du Lit funèbre à Tarquinia[25]. Sur la paroi du fond de cette tombe étrusque datée du milieu du Ve s. av. J.-C. est en effet représentée une somptueuse *klinè* à deux places, sans convives, mais recouverte d'une lourde couverture sur laquelle sont posés deux manteaux et deux piles de coussins, au sommet desquelles sont représentés de curieux cônes entourés d'une couronne de feuillage : certains commentateurs l'ont interprétée comme une scène de lectisterne en l'honneur des Dioscures[26].

Les définitions compilées par Verrius Flaccus présentent ces couronnes comme un ornement, qui distingue les prêtres ou les participants lors d'une fête[27]. Pline l'Ancien, dans le bref historique qu'il dresse au début du livre XXI de son encyclopédie, note que « les couronnes étaient autrefois une marque d'honneur pour les dieux, les lares publics et privés, les tombeaux et les dieux Mânes. Les plus prestigieuses étaient les couronnes tressées, comme celles que l'on trouve dans les repas rituels des Saliens »[28]. Or on trouve un écho de l'usage de ces couronnes par les Saliens dans un passage de la biographie, tardive il est vrai, de Marc-Aurèle dans l'*Histoire Auguste* : le futur empereur alors âgé de huit ans vient d'être admis dans la confrérie et, « tandis que, selon la coutume, ils jetaient tous sur le lit sacré des couronnes qui tombaient çà et là, la sienne, comme s'il l'avait posée à la main, aboutit sur la tête de Mars »[29]. Les pratiques des Saliens peuvent éclairer les indications érudites de Verrius Flaccus, dont la formulation concise laisse penser que les *struppi* sont un substitut pour la tête des dieux[30]. Le fait que ces couronnes soient destinées à être déposées, voire jetées rituellement sur le lit, montre qu'elles relèvent de l'ornement de la couche et ont plutôt la valeur d'un hommage rendu au convive divin. Les éléments cités par Tite-Live dans le passage évoqué plus haut[31] ne sont donc pas tant ceux d'une représentation symbolique de la divinité que les

---

[25] Sur l'usage et la représentation des couronnes, notamment symposiaques, voir TURCAN (1971).

[26] Pour une description de la tombe, PALLOTTINO (1985²), p. 82; sur l'interprétation comme lectisterne, voir RONCALLI (1990), p. 239-241 et, en dernier lieu, SCALA (1997), p. 46-52. Les cônes ont pu être interprétés comme les *pilei* des Dioscures. *Contra*, pour une interprétation funéraire, JANNOT (1977), fig. 1 et 2 p. 581. Pour une bibliographie complète, voir la fiche qui lui est consacrée dans la base de données ICAR (IConographie et ARchéologie pour l'Italie préromaine) : www.mae.u-paris10.fr/icar/index.htlm.

[27] Le terme *verbenae* employé par Festus pour définir les feuillages odoriférants comme l'olivier, le myrte ou le laurier qui servent à la composition de ces couronnes, est également utilisé pour décrire les couronnes des fétiaux, cf. Servius, *Commentaire à l'Enéide* XII, 120.

[28] *Histoire naturelle* XXI, 11 : *Et iam tunc coronae deorum honos erant et larum publicorum privatorumque ac sepulchrorum et manium, summaque auctoritas pactili coronae, ut in Saliorum sacris invenimus sollemnes cenae.*

[29] *Histoire Auguste*, *Vie de Marc Antonin le Philosophe* IV, 3 : *coronas omnibus in pulvinar ex more iacientibus aliae aliis locis haeserunt, huius velut manu capiti Martis aptata est* (éd. et trad. A. CHASTAGNOL)

[30] Cf. en dernier lieu HÖLSCHER (2007), p. 37 ou les interrogations de FÉVRIER (2008), p. 147-148, avec la bibliographie antérieure.

[31] Cf. n. 19.

signes conventionnels de la mise en scène d'un banquet, tels qu'on les retrouve dans l'iconographie funéraire par exemple : un lit et une table, une couronne, une coupe, des couvertures, quelques olives.

Par ailleurs, les *struppi*, tels qu'ils sont définis dans l'abrégé de Festus, ne permettent guère d'identifier les dieux honorés sur les couches : ils ne peuvent fonctionner comme des attributs divins, comme l'ont pourtant proposé un certain nombre d'auteurs. On peut certes imaginer que, lorsqu'un lectisterne était périodiquement organisé dans le cadre d'un sanctuaire particulier, comme pour Saturne en décembre[32], l'identité de la divinité honorée n'avait pas besoin d'être explicitée. En revanche, les grands lectisternes républicains attestés par le récit livien mettent en scène différents couples divins qu'il fallait pouvoir distinguer. La documentation écrite ne donne aucune indication sur la façon dont était rendue l'identité des dieux, rien ne permet de savoir si cela impliquait le recours à une représentation explicite des divinités, qu'elle soit d'ordre symbolique ou figuratif. Seule la documentation iconographique permet une approche de cette question, mais elle reste indirecte, soit parce que nos sources proviennent de contextes différents, comme la tombe du Lit funèbre de Tarquinia, soit parce qu'elles ne représentent pas des lectisternes. En outre, la construction de l'image obéit à des conventions qui ne visent pas forcément à rendre la réalité d'un rituel. A.L. Abaecherli identifie ainsi, sur la série de revers monétaires qu'elle interprète comme des sellisternes[33], différentes associations de couronnes avec des symboles divins, comme le foudre de Jupiter, le trépied et le dauphin d'Apollon ou le casque de Minerve[34] : c'est là une solution que retient également F. Hölscher pour la mise en scène des lectisternes[35]. Mais les images ne sont pas toujours explicites : sur un denier de 51 av. J.-C., le père du monétaire, C. Coelius Caldus, est représenté en tant que septemvir épulon, en train de garnir un lit de banquet, vraisemblablement celui de Jupiter à l'occasion

---

[32] Sur le lectisterne institué lors des Saturnales en 217 av. J.-C., Tite-Live, XXII, 1, cité *infra*, n. 47; voir GUITTARD (2003).

[33] Sur la définition des sellisternes comme un équivalent des lectisternes, mais avec un siège à la place du lit, voir Festus, p. 386 L : *Solia appellantur sedilia, in quibus non plures singulis possint sedere; ideoque soliar sternere dicuntur, qui sellisternium habent*, « on appelle *solia* les sièges où une seule personne peut s'asseoir; c'est pourquoi on parle de dresser un *soliar* quand on tient un *sellisterne* ». Lors de l'*epulum Iovis*, Jupiter était ainsi honoré par un lit, tandis que Junon et Minerve avaient droit à un siège, cf. Valère Maxime, II, 1, 2. Des sellisternes sont attestés pour des divinités féminines, cf. par exemple Tacite, *Annales* XV, 23. Toutefois ABAECHERLI (1935) et TAYLOR (1935) étendent largement la notion de sellisterne à des représentations où les signes du banquet n'apparaissent pas.

[34] ABAECHERLI (1935), p. 136-137, pl. 1, n° 1, 3 et 5. Voir également HÖLSCHER (2007), p. 39.

[35] HÖLSCHER (2007), p. 42 : « Das Ergebnis dieser Überlegungen ist also, daß – entgegen der *communis opinio* – die Götter weder als Statuen noch als puppenartige Gebilde bei den Lectisternien anwesend waren, sondern daß sie wie bei den « Sellisternien », bei den Aufführungen im Theater, vertreten waren durch ihre Attribute und/oder durch Verbenen-Gebinde, die auf dem *lectus* den Ort ihrer Köpfe anzeigten. Es sind also die griechischen und römischen Vorstellungsweisen ähnlich : die allgemein verbreitete Vorstellung vom leeren Thron muß um die vom leeren Bett, vom leeren Lager erweitert werden. »

de l'*epulum Iovis*; deux trophées flanquent la couche divine sans que l'on puisse déterminer s'ils sont liés à la divinité honorée ou à la commémoration d'une victoire particulière[36].

Dans l'état actuel de la documentation, la question de la représentation des divinités au lectisterne reste donc ouverte; leur examen attentif montre cependant qu'elle n'est pas centrale dans la compréhension du rituel et, sans pour autant généraliser, on peut retenir comme probable que la présence d'image divine n'était pas nécessaire dans les lectisternes[37]. Les lits et les tables qui leur sont associées n'étaient pas pour autant totalement vides : les apprêts du banquet y sont exhibés. Toutefois l'élément central du dispositif me semble être moins les mystérieux *struppi*, que les coussins qui donnent à ces couches consacrées leur dénomination la plus courante, celle de *pulvinar(ia)*[38]. Ce sont ces coussins, placés en tête de lit, qui indiquent symboliquement l'emplacement de la tête du convive divin et qui ont vraisemblablement contribué à forger l'appellation de 'têtes de dieux' (*capita deorum*). Ce sont eux, de façon révélatrice, qu'Arnobe évoque lorsqu'il décrit ironiquement ce rituel païen : « car les dieux, dit-il, ont des lits et, pour qu'ils puissent reposer sur des couches plus douillettes, on soulève et on tape les coussins »[39]. L'enjeu de la figuration des dieux au lectisterne ne se réduit pas à une alternative entre symbolisme ou anthropomorphisme, mais tient plutôt à la mise en scène explicite d'un banquet.

Un banquet pour nourrir les dieux ?

Les modalités de ce banquet le distinguent clairement des pratiques sacrificielles ordinaires. Si des sacrifices sont parfois signalés dans l'organisation des grands lectisternes républicains, il ne semble pas que les nourritures que l'on offre aux dieux devant les lits en soient issues. D'après Denys d'Halicarnasse, lors du premier lectisterne, on offre aux dieux des offrandes végétales, des prémices[40]; peut-être est-ce le cas des olives auxquelles fait allusion le texte de Tite-Live commenté plus haut[41]. Varron fait également allusion à une boisson spécifique, à base de myrrhe, déposée pour les dieux, devant les lits[42]. S'il est assez tentant de

[36] CRAWFORD, *RRC* n° 437/2-4, pl . 52; reproduit dans BEARD, NORTH, PRICE (1998), I, p. 101, fig. 2-5 et dans *ThesCRA* II, 5. Images de culte, n° 290 (= *ThesCRA* II, 4.a. Banquet, Rom. n° 61).

[37] Cf. les remarques de VEYNE (2000), p. 23 et 33, sur la puissance évocatrice du lit vide pour rendre sensible la présence invisible du dieu.

[38] Sur les différentes acceptions du mot et les connotations qui s'y attachent, voir en dernier lieu VAN DEN BERG (2008).

[39] *Adversus nationes* VII, 32 : *habent enim dii lectos atque ut stratis possint mollioribus incubare, pulvinorum tollitur atque excitatur impressio.*

[40] *Antiquités romaines* XII, 9, 3, voir *supra*, n. 14.

[41] Voir *supra*, n. 19

[42] Festus, p. 150-152 L : *Murata potione usus antiquos indicio est, quod etiam nunc aediles per supplicationes dis addunt ad pulvinaria et quod XII tabulis cavetur, ne mortuo indatur, ut ait Varro in Antiquitatum*

rapprocher du rituel des lectisternes l'évocation que fait Denys d'Halicarnasse des repas frugaux que les Romains offrent dans les sanctuaires encore à son époque, le lien n'est pas explicitement établi; là encore, ce sont des fruits, des prémices, de simples galettes d'épeautre et d'orge qui sont déposés sur d'antiques tables de bois[43]. Les nourritures avaient-elles une grande importance dans le rituel ? On peut en douter, du moins si l'on en croit une allusion de Pétrone à des mets fictifs réalisés en terre cuite à l'occasion des Saturnales, peut-être pour le lectisterne offert à Saturne par les sénateurs[44]. Le recours à de tels artifices nous invite à chercher ailleurs la signification du banquet. Les études consacrées à ce rituel en ont déjà bien mis en lumière la fonction : rituel d'hospitalité, le lectisterne vise moins à nourrir les dieux qu'à les inviter à se joindre aux hommes et à participer aux festivités[45]. Trois caractéristiques se dégagent dans la mise en œuvre du rituel : l'apparat des lits tout d'abord, la durée du banquet d'autre part, la visibilité des lits enfin.

L'invitation faite aux dieux relève d'une conception de l'hospitalité fondée sur une générosité ostentatoire; les sources insistent donc sur l'apparat du banquet organisé pour les dieux, mais elles mettent également en lumière la façon dont chacun y contribue. Pour rendre compte de la célébration du premier grand lectisterne en 399 av. J.-C., Tite-Live insiste sur l'apparat des lits, tandis que Denys d'Halicarnasse rappelle que chacun contribue selon ses moyens[46]. Lors du lectisterne des Saturnales, ce sont les sénateurs qui sont chargés de dresser le lit pour Saturne, ce qui signifie très vraisemblablement qu'ils étaient également tenus

---

lib. I, « boisson à base de myrrhe dont se servaient les Anciens, comme le montre le fait qu'aujourd'hui les édiles en offrent aux dieux devant les lits pour les supplications et que dans la loi des douze tables, il est interdit de faire avec des libations aux morts, comme le rapporte Varron au premier livre de ses Antiquités ».

[43] *Antiquités romaines* II, 23, 5 : Ἐγὼ γοῦν ἐθεασάμην ἐν ἱεραῖς οἰκίαις δεῖπνα προκείμενα θεοῖς ἐπὶ τραπέζαις ξυλίναις ἀρχαϊκαῖς ἐν κάνησι καὶ πινακίσκοις κεραμεοῖς, ἀλφίτων μάζας καὶ πόπανα καὶ ζέας καὶ καρπῶν τινων ἀπαρχὰς καὶ ἄλλα τοιαῦτα λιτὰ καὶ εὐδάπανα καὶ πάσης ἀπειροκαλίας ἀπηλλαγμένα· καὶ σπονδὰς εἶδον ἐγκεκραμένας οὐκ ἐν ἀργυροῖς καὶ χρυσοῖς ἄγγεσιν, ἀλλ' ἐν ὀστρακίναις κυλίσκαις καὶ πρόχοις, καὶ πάνυ ἠγάσθην τῶν ἀνδρῶν ὅτι διαμένουσιν ἐν τοῖς πατρίοις ἔθεσιν οὐδὲν ἐξαλλάττοντες τῶν ἀρχαίων ἱερῶν εἰς τὴν ἀλαζόνα πολυτέλειαν, « j'ai moi-même vu dans les sanctuaires des repas déposés pour les dieux sur d'antiques table de bois, dans des corbeilles et des assiettes de terre-cuite : des galettes d'orge et d'épeautre, des prémices de fruits et d'autres mets semblables, simples et bon marché, dépourvus de toute ostentation; j'ai vu également des libations faites non pas avec des vases d'argent et d'or, mais avec des coupes et des cruches de terre cuite, et j'ai été rempli d'admiration pour les hommes qui étaient fidèles à leurs ancêtres et ne changeaient pas les anciens rites pour une vaine magnificence ». Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* XXXII, 60, évoque des restrictions de type somptuaire touchant aux *cenae ad pulvinaria*; Arnobe, *Adversus nationes* VII, 32, stigmatise, au contraire, la richesse de la table de Jupiter lors de l'*epulum Iovis*, que l'on assimile souvent à un lectisterne.

[44] Pétrone, *Satiricon*, 69 : *Mirabor, inquam, nisi omnia ista de fimo facta sunt aut certe de luto. Vidi Romae Saturnalibus eiusmodi cenarum imaginem fieri*, « je ne serai pas étonné, dis-je, que tout ceci soit factice ou du moins fait en terre. J'ai vu à Rome lors des Saturnales des repas entiers ainsi représentés ». Cf. n. 47.

[45] Voir en particulier NOUILHAN (1989) et VEYNE (2000).

[46] Voir *supra*, n. 13 et 14.

d'assumer le financement du banquet offert au dieu[47]. Pendant la deuxième guerre punique, on a recours à une large collecte pour assurer le faste nécessaire à la tenue d'un lectisterne au Capitole[48]; sans doute les circonstances exceptionnelles et le contexte économique difficile peuvent-ils justifier en partie cette démarche, mais à y regarder de plus près, la contribution du peuple sous forme d'offrandes auprès des lits dans les sanctuaires apparaît inhérente au rituel lui-même et était sans doute encadrée par les autorités responsables de son organisation. Les comptes rendus épigraphiques concernant l'organisation des Jeux séculaires célébrés sous Auguste et sous Septime-Sévère offrent également un parallèle intéressant : quelques jours avant la fête proprement dite, le peuple apportait dans les sanctuaires où se dérouleraient les festivités, des prémices, soit du blé, de l'orge et des fèves (*fruges*)[49]; la scène est même représentée sur le monnayage commémoratif que Domitien fait frapper lors de la célébration des Jeux séculaires de 88 ap. J.-C., avec la légende : *FRVG(es) AC(cepit)*[50]*;* toutefois ces prémices n'étaient pas seulement offerts aux dieux (on pourrait ainsi penser aux sellisternes organisés pour Junon et Diane pendant les trois jours de la fête), ils étaient ensuite redistribués au cours des Jeux aux participants[51]. En dehors des grandes célébrations publiques, la tenue de lectisternes réguliers faisait sans doute l'objet de moins d'attentions : les Fastes de Préneste indiquent ainsi que le 13 décembre, les édiles chargés d'un lectisterne pour Cérès et Tellus avaient recours à un *manceps*, c'est-à-dire qu'ils affermaient l'organisation de la fête, notamment la fourniture des lits[52].

---

[47] Tite-Live, XXII, 1 : *postremo decembri iam mense ad aedem Saturni Romae immolatum est, lectisterniumque imperatum - et eum lectum senatores strauerunt - et conuiuium publicum, ac per urbem Saturnalia diem ac noctem clamata, populusque eum diem festum habere ac seruare in perpetuum iussus*, « Comme c'était déjà le mois de décembre, on fit, à Rome, un sacrifice au temple de Saturne, on ordonna un lectisterne – et ce sont les sénateurs qui dressèrent le lit – ainsi qu'un banquet public; le cri des Saturnales résonna par toute la ville pendant un jour et une nuit, et le peuple fut invité à tenir ce jour pour un jour de fête et à l'observer à l'avenir ».

[48] Macrobe, *Saturnales* I, 6, 13 : *Sed postea libertinorum quoque filiis praetexte concessa est ex causa tali, quam M. Laelius augur refert, qui bello Punico secondo duumuiros dicit ex senatus-consulto propter multa prodigia libros sibyllinos adisse et inspectis his nuntiasse in Capitolio supplicandam lectisterniumque ex collata stipe faciendum, ita ut libertinae quoque, quae longa ueste uterentur, in eam rem pecuniam subministrarent*, « mais par la suite, le port de la prétexte fut également accordé aux fils d'affranchis, pour la raison que rapporte M. Lélius l'Augure : selon lui, pendant la seconde guerre punique, les duumvirs consultèrent les livres sibyllins sur l'ordre d'un sénatus-consulte à la suite de nombreux prodiges et, après les avoir examinés, ils ordonnèrent une supplication au Capitole et un lectisterne sur le produit d'une collecte à laquelle apporteraient aussi leur contribution les affranchies autorisées à porter la robe longue des matrones » (trad. Ch. Guittard).

[49] Sur la documentation des Jeux séculaires, voir PIGHI, 1965²; SCHNEGG-KÖHLER (2002); SCHEID (1998a). Sur le don des prémices, voir pour le protocole augustéen, fr. D-M, l. 29-36 (éd. SCHNEGG-KÖHLER); protocole sévérien, III, l. 4-15 (éd. PIGHI); Zosime II, 5, 2.

[50] *BMCRE* II, 419-423. Cf. SCHEID (1998a), p. 17-19; SCHNEGG-KÖHLER (2002), p. 87 et 216-220.

[51] Zosime, II, 5, 4.

[52] *InscrIt* XIII, 2, p. 136-137 : *Tellu[ri et Cere]ri in Carinis. Aedi[les…] et lectisternium e lec[tis … faciunt, quos] manceps praestat.*

Le banquet mis en scène par les lectisternes se distingue des rituels sacrificiels également par une autre caractéristique, sa durée. En 399 av. J.-C., les lits des dieux sont exposés pendant une semaine[53]; en 217 av. J.-C., le grand lectisterne en l'honneur des douze dieux dure trois jours[54]; en 204 av. J.-C., le lectisterne organisé en l'honneur de la Magna Mater est étroitement associé aux *ludi Megalenses*, qui durent une semaine[55]. De même, sous l'empire, lors des Jeux séculaires, les matrones organisent un sellisterne pour les déesses pendant toute la durée de la fête, soit trois jours. Les lits restent donc dressés aussi longtemps que la présence des dieux est souhaitée pour le bon déroulement des festivités.

Enfin, les couches destinées à accueillir les dieux devaient être dressées de façon à être visibles, *in conspectu*, « bien en vue », comme le précise Tite-Live à propos du grand lectisterne de 217 av. J.-C.[56] Les dieux festoient donc en public. Toutefois les précisions que livre Tite-Live à propos de la célébration du premier lectisterne en 399 av. J.-C. sont révélatrices : « le rituel fut également célébré en privé. Dans toute la ville, les portes étaient ouvertes et tout était accessible à tout un chacun, on accueillait les gens connus et inconnus sans distinction et on discutait avec aménité et bienveillance y compris avec ses ennemis »[57]. Comme le reste de la communauté, les dieux invités au lectisterne dînent donc *in propatulo*, les portes ouvertes; il ne s'agit pas tant de rendre les dieux plus visibles ou plus accessibles que de mettre en scène de façon explicite l'hospitalité. L'ouverture des temples était également requise lors des *supplicationes*, elles aussi célébrées auprès des lits consacrés[58].

Le rituel du lectisterne met donc en scène l'hospitalité offerte aux dieux le temps d'une fête; il contribue ainsi à construire une présence divine qui diffère de l'ordinaire, par le faste de l'*hospitium*, mais aussi par le temps et l'espace

---

[53] Voir *supra*, n. 13 et 14.

[54] Tite-Live, XXII, 10, 8 : *Tum lectisternium per triduum habitum decemuiris sacrorum curantibus: sex puluinaria in conspectu fuerunt, Ioui ac Iunoni unum, alterum Neptuno ac Mineruae, tertium Marti ac Veneri, quartum Apollini ac Dianae, quintum Volcano ac Vestae, sextum Mercurio et Cereri*, « on célébra alors un lectisterne pendant trois jours sous la responsabilité des décemvirs chargés des cérémonies : six lits furent dressés bien en vue, l'un pour Jupiter et Junon, un deuxième pour Neptune et Minerve, un troisième pour Mars et Vénus, un quatrième pour Apollon et Diane, un cinquième pour Vulcain et Vesta, un sixième pour Mercure et Cérès ».

[55] Tite-Live, XXIX, 14, 13-14 : *Populus frequens dona deae in Palatium tulit, lectisterniumque et ludi fuere, Megalesia appellata.*

[56] Voir *supra*, n. 54.

[57] Tite-Live, V, 13, 7: *priuatim quoque id sacrum celebratum est. Tota urbe patentibus ianuis promiscuoque usu rerum omnium in propatulo posito, notos ignotosque passim aduenas in hospitium ductos ferunt, et cum inimicis quoque benigne ac comiter sermones habitos; iurgiis ac litibus temperatum.* En 212 av. J.-C., lors des premiers jeux Apollinaires, de la même façon, on festoie en public, les portes des maisons étant ouvertes, cf. Tite-Live, XXV, 12.

[58] Voir par exemple Tite-Live, XXX, 17, 6 qui cite l'édit du préteur ordonnant aux gardiens des temples d'ouvrir les sanctuaires à l'occasion de supplications gratulatoires pour la victoire de Scipion sur Scyphax : *itaque praetor extemplo edixit uti aeditui aedes sacras omnes tota urbe aperirent, circumeundi salutandique deos agendique grates per totum diem populo potestas fieret.*

particuliers dans lesquels elle s'inscrit. L'efficacité du rituel tient sans doute à la simplicité et à la plasticité de la métaphore sur laquelle il est fondé, celle du banquet[59]. Le *pulvinar*, espace créé pour les dieux le temps d'une fête, put alors devenir le point focal d'autres types rituels jouant sur cette métaphore, de façon plus ou moins explicite.

Les *pulvinaria*, des « coussins » pour les hôtes ?

L'installation de lits de banquet destinés aux dieux semble en effet s'être pérennisée : Tite-Live mentionne ainsi un sénatus-consulte qui, en 191 av. J.-C., ordonne des sacrifices « dans tous les sanctuaires où l'on avait l'habitude de tenir un lectisterne la plus grande partie de l'année »[60]. Si la formulation du sénatus-consulte peut paraître curieuse, elle semble néanmoins désigner les temples où des lits ont été aménagés de façon permanente pour les dieux. Ils deviennent alors le centre d'autres rituels, en particulier des supplications, qui se font *ad* ou *circa omnia pulvinaria*, « auprès de tous les coussins », c'est-à-dire de tous les sanctuaires pourvus d'un lit pour les dieux, selon une expression récurrente de Tite-Live[61].

Si l'acception de *pulvinar* comme « lit des dieux » est première, son champ sémantique tend à s'élargir jusqu'à prendre une connotation spatiale, comme en témoigne son emploi pour désigner l'espace du cirque où étaient installées les images des dieux assistant aux jeux[62]. Les *pulvinaria* renvoient à un espace spécifique dans l'aménagement des sanctuaires[63]. Un passage de Macrobe met en lumière leur importance; s'interrogeant sur le statut du mobilier cultuel, il conclut : « Les objets faisant partie du mobilier jouent un rôle fonctionnel, objets régulièrement utilisés dans l'accomplissement des sacrifices, parmi lesquels occupe la première place la table sur laquelle on dépose offrandes alimentaires, libations et dons en argent […] la table et les autels mineurs sont selon la

---

[59] Par analogie, on songera au succès du motif du banquet dans l'iconographie funéraire, voir V. HUET dans *ThesCRA* II.4.A, p. 292-297.

[60] Tite-Live, XXXVI, 1, 2 : *patres … res diuinas facere maioribus hostiis iusserunt in omnibus fanis, in quibus lectisternium maiorem partem anni fieri solet;* la même expression est reprise en XLII, 30, 8. Voir le commentaire d'A. Manuelian dans l'édition du livre XXXVI dans la *Collection des Universités de France*, p. LXXXIX-XCI de l'introduction.

[61] Cf. BOUCHÉ-LECLERCQ (1924), p. 1010. On compte dix-neuf occurrences de cette expression; sur près de quatre-vingt-dix supplications mentionnées par Tite-Live, quinze sont explicitement présentées comme se faisant *ad omnia pulvinaria.* L'expression est également attestée dans des actes officiels, comme les Fastes d'Amiterne ou les *Acta Arvalium*; utilisée par Auguste dans les *Res Gestae*, 9, 2, à propos de supplications privées et publiques célébrées pour sa santé, curieusement elle n'est pas traduite dans la version grecque. Sur la supplication, voir HALKIN (1953) et FÉVRIER (2010).

[62] À propos du débat sur la nature de cet espace, loge impériale ou lieu consacré, voir en dernier lieu VAN DEN BERG (2008), p. 240-242 et 258-266, avec bibliographie *ad loc.*

[63] Cf. Tite-Live, V, 52 (*pulvinar* de Jupiter au Capitole); 21,62 (*pulvinar* de Junon à Lanuvium).

règle consacrés le même jour que le temple lui-même. De là vient que la table dédiée selon ce rite joue dans le temple le rôle d'un autel et a la même valeur religieuse qu'un *pulvinar* »[64]. Servius fait même du terme un synonyme pour « temple »[65]. Dans la version grecque des *Res Gestae* d'Auguste, le *pulvinar* du grand cirque à Rome est d'ailleurs traduit par ναός, faute d'un équivalent exact[66]. En droit pontifical, le statut des *pulvinaria* est celui d'un espace rituellement défini et consacré, à l'instar d'un temple; toutefois, d'après un juriste d'époque augustéenne, cette définition rituelle était limitée dans le temps et l'espace[67]. Dans la loi d'époque césarienne qui régit la colonie romaine d'Urso en Bétique, l'ordre des décurions doit chaque année statuer sur l'attribution de différentes charges religieuses : organiser les jeux du cirque, s'occuper des sacrifices et « faire les lits des dieux » *(pulvinaribus faciendis)*[68]. Sans doute faut-il entendre ici par *pulvinaria*, les cérémonies qui y sont célébrées, lectisternes ou supplications[69], à moins qu'il ne faille comprendre l'expression dans un sens plus littéral : s'agirait-il de dresser des installations provisoires destinées à accueillir les dieux à l'occasion des *ludi circenses*, sur le modèle du *pulvinar* du grand cirque à Rome ? Peut-être est-ce à une installation de ce type que fait allusion le commentaire un peu obscur d'un vers d'Horace[70]. Si les lits des dieux avaient fini par occuper des emplacements permanents dans les sanctuaires, sans doute

[64] Macrobe, *Saturnales* III, 11, 6 : *quae vasorum sunt instrumenti instar habent, quibus semper sacrificia conficiuntur, quarum principem locum optinet mensa in qua epulae libationisque et stipes reponuntur. (...) at vero mensa arulaeque eodem die quo aedes ipsa dedicari solent, unde mensa hoc ritu dedicata in templo arae usum et religionem obtinet pulvinaris* (trad. Ch. Guittard).

[65] Servius, *Commentaire aux Géorgiques* III, 532 : *nam ita et pulvinaria pro templis ponimus, cum sint proprie lectuli, qui sterni in templis plerisque* {*supervenientibus*} *consueverunt*, « de même, nous employons « *pulvinaria* » en lieu et place de « temples », alors que ce sont à proprement parler des lits qu'on a l'habitude de dresser dans la plupart des temples ».

[66] *Res Gestae Divi Augusti*, 19, 1; voir le commentaire de J. Scheid dans la récente édition de la *Collection des Universités de France* (2007), p. 55-56.

[67] Festus, p. 476L : *sistere fana cum urbe condenda dicitur, significat loca in oppido futurorum fanorum constituere; quam<quam> Antistius Labeo ait in commentario XV iuris pontifici, fana sistere esse lectisternia certis locis et dis habere*, « établir des sanctuaires s'emploie pour la fondation de cité, cela signifie définir l'emplacement de futurs sanctuaires dans la ville, bien qu'Antistius Labeo dise au livre XV de son commentaire du droit pontifical qu'établir des sanctuaires, c'est tenir des lectisternes en des lieux et des moments déterminés ». Cf. ESTIENNE (2008).

[68] CRAWFORD (1996), p. 415, *Lex Ursonensis* CXXVIII, l. 16-22 : *e<i>qu[e] d(ecreto) d(ecurionum) suo quoque anno/ ludos circenses, sacr[i]ficia pulvinariaque / facienda curent, que [a]d modum quitqui de iis / rebus, mag(istris) creandis, [lu]dis circensibus facien/dis, sacrificiis procu[r]andis, pulvinaribus fa/ciendis decuriones statuerint,/ <ea omnia ita fiant>*.

[69] Pour des supplications décrétées par les cités au gré des événements, voir *Res Gestae Divi Augusti*, 9, 2 : *privatim etiam et municipatim universi cives unanimiter continenter apud omnia pulvinaria pro valetudine mea supplicaverunt* (éd. SCHEID [2007]).

[70] Ps.-Acr., *Odes* 1, 37, 3 : *pulvinaria dicebantur aut lecti deorum aut tabulata in quibus stabant numina ut eminentiora uiderentur*, « on appelle 'coussins sacrés' soit les lits des dieux, soit des tribunes sur lesquelles se tenaient les dieux afin de paraître plus éminents ».

dans le *pronaos*[71], ils devaient néanmoins être périodiquement activés rituellement, « dressés », soit lors de lectisternes réguliers, soit à l'occasion de banquets rituels, comme ceux des Saliens[72]. Comme le remarque ironiquement Arnobe à propos du lectisterne de Cérès[73], il faut chaque année « secouer les coussins » !

Cependant la banalisation des lectisternes, la pérennisation des *pulvinaria* et la multiplication des rituels qui y étaient célébrés ne font pas disparaître le caractère spécifique de cet espace d'hospitalité. On observe en effet que les *pulvinaria* ont pour fonction d'accueillir des hôtes de marque du sanctuaire. Des hôtes divins tout d'abord : *Pudor* partage ainsi la couche de Junon, au Capitole[74], tandis que Sol avait son *pulvinar* à côté du temple de Quirinus[75]. En Maurétanie Césarienne, c'est placée parmi « les hauts coussins et le trône éminent » de Jupiter Hamon qu'est accueillie une brillante déesse, sans doute Caelestis[76]. Ces dispositifs permettent de rendre perceptibles au sein d'un sanctuaire les hiérarchies divines inhérentes au polythéisme. Les *pulvinaria* accueillent également des hôtes d'origine mortelle, en particulier les empereurs. Le cas de la statue de Scipion placée sur le *pulvinar* de Jupiter au Capitole reste problématique[77]; en revanche, les *pulvinaria* sont régulièrement cités parmi les honneurs accordés aux empereurs divinisés[78]. Un portrait d'Auguste divinisé fut ainsi placé sur un lit dans le temple de Mars Ultor, en attendant que son temple soit achevé[79].

*

[71] Voir ESTIENNE (2008).

[72] Voir *supra*, n. 29 pour les Saliens; pour des dépôts d'offrandes, Tite-Live, XXXVI, 2, 4; XLV, 16, 8.

[73] Voir *supra*, n. 39.

[74] Valère Maxime, VI, 1, pr. : *tu Capitolinae Iunonis pulvinaribus incubas.*

[75] Quintilien, *Institutions oratoires* I, 7, 12 : *in pulvinari Solis, qui colitur iuxta aedem Quirini.*

[76] *CIL* VIII, 9018 (Auzia) : *Maurisque simul venerabilis oris / [his] etiam colitur te[rr]is quam Iuppiter Hammon / [inter] utrumque lat[us] m[e]diam cum Dite severo / [dext]er sede tegit hanc p[u]lvinaribus altis / [sublimi]que dicat solio divosque frequentis / […]ianus a militiis de suplice volo / […] facie renovam dominamque biformem / ded(icatum) pr(ovinciae) CCVII.*

[77] Tite-Live, XXXVIII, 56, 12; Valère Maxime, IV, 1, 6.

[78] Cf. Cicéron, *Philippiques* II, 110; Suétone, *César*, 76, 2; Pline le Jeune, *Panégyrique* XI, 3. Pour Drusilla, la sœur de Caligula, Sénèque, *Dialogues* XI, 17, 5, ou la fille de Poppée, Tacite, *Annales* XV, 23, 3. Voir VAN DER BERG (2008).

[79] Dion Cassius, LVI, 46, 4 : 'Εν ᾧ δ' οὖν τὸ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἡρῷον ἐγίγνετο, εἰκόνα αὐτοῦ χρυσῆν ἐπὶ κλίνης ἐς τὸν τοῦ Ἄρεως ναὸν ἔθεσαν, καὶ ἐκείνῃ πάντα ὅσα τῷ ἀγάλματι αὐτοῦ μετὰ τοῦτο χρήσεσθαι ἔμελλον ἐνόμισαν, « à Rome, en attendant l'achèvement de son temple, on plaça son effigie en or sur un lit dans le temple de Mars (Ultor) et on décréta que tous les honneurs lui seraient rendus comme à sa statue ». Il s'agissait peut-être d'un buste, ce qu'on appellerait en latin *imago;* les rares exemples de bustes posés sur des sièges ou des lits vides représentent en général des empereurs ou des impératrices divinisées, voir ABAECHERLI (1935), p. 136, et HÖLSCHER (2007), p. 37.

Les lectisternes, et plus généralement les rituels qui se déroulaient auprès des lits des dieux, mettaient donc en scène de façon très explicite un banquet pour les dieux. Toutefois, il s'agissait moins de nourrir les dieux que de les inviter sur un mode spécifique. Le rituel ne visait pas non plus à rendre la présence des dieux plus visible ou « plus sensible », pour reprendre les termes de G. Dumézil, mais à créer un espace propre à mettre en scène l'hospitalité pour les dieux. La métaphore du banquet sur laquelle est fondé ce rituel repose certes sur une conception fortement anthropomorphique du divin, mais les modalités du rituel, telles que notre documentation permet de les reconstruire, ne mettent guère l'accent sur la figuration des dieux. C'est à travers le rituel lui-même, dans une spatialité et une temporalité propres, que se construit une présence du divin différente de celle des sacrifices ordinaires.

Sylvia ESTIENNE

École normale supérieure
45, rue d'Ulm
FR – 75005 PARIS
Courriel: sylvia.estienne@ens.fr

Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin
Kernos supplément 26 (2011), p. 59-78.

Qu'importe le flacon pourvu qu'on ait l'ivresse ! Vases à boire monumentaux et célébrations divines*

Résumé : Durant les périodes archaïque et classique, les potiers attiques ont façonné un nombre restreint de vases à boire, coupes, phiales, skyphoi ou kanthares de très grande taille, qui se distinguent du reste de la production contemporaine. Malgré l'interprétation commune, qui voit dans les exemplaires venant de sanctuaires des offrandes votives, il est possible de montrer que ces pièces exceptionnelles possédaient une fonction liturgique. La prise en compte attentive d'un ensemble d'éléments comme les objets eux-mêmes, leur provenance mais aussi l'iconographie attique qui représente parfois ces pièces permet de préciser l'usage de ces grandes céramiques. L'étude indique qu'elles sont manipulées pour certains rituels, tels que les Théoxénies, les Anthéstéries ou les Grandes Dionysies, qui mettent en présence la divinité et les hommes. La conception même de ces vases semble, dès lors, liée à la valeur particulière accordée à la monumentalité dans son rapport au divin. Attribut du dieu et du héros, elle matérialise sa présence dans le monde des hommes.

Abstract: *'Drink and be merry'. Outsized drinking vessels and divine celebrations*. During the 6th and 5th centuries B.C., a few drinking vessels – kantharoi, cups, skyphoi and phialai – were produced in Athens, all large, some huge, the diameter of which varies from ca. 25 to 56 cm. In Greek contexts, most pieces were yielded in sanctuaries, and were seen as votive offerings in previous literature. In this paper, I am taking into account the objects, their archaeological context and iconographical representations to demonstrate that they were rather used for specific ritual practices. According to the evidence, large-sized drinking vases were exhibited or handled to suggest the presence of gods or heroes during religious celebrations such as Theoxenia, Anthesteria or the Great Dionysia. Their distinctive monumental size must be therefore seen as an attribute of the divine, a feature that gives body to heroes and gods when they share celebrations with mortals.

* Je voudrais remercier les organisatrices du colloque Figura 9, Francesca Prescendi et Vinciane Pirenne-Delforge, pour leur accueil chaleureux à Liège ainsi que pour l'invitation à participer à ces deux jours de discussions stimulantes. Toute ma gratitude va également à Vinciane pour sa patience et sa compréhension durant la rédaction de cet article. Un ensemble de collègues ont bien voulu partager leur savoir sur les pratiques rituelles grecques et le matériel archéologique; que soient remerciés G. Ekroth, G. Kavvadias, R. Parker et S. Sarti. Je voudrais également exprimer ma reconnaissance à Nathalie Bloch (CReA-Patrimoine, ULB) pour son aide, toujours indéfectible, dans la réalisation des cartes de distribution.

Durant les périodes archaïque et classique, les potiers attiques ont façonné un nombre restreint de vases à boire, coupes, phiales, skyphoi ou kanthares de très grande taille, qui se distinguent du reste de la production contemporaine. Deux articles, consacrés plus particulièrement aux coupes et aux phiales dont le diamètre oscillait entre 35 et 56 cm, ont retracé l'organisation de leur production et leur usage dans le monde grec et étrusque[1]. Malgré l'interprétation commune, qui voit dans les exemplaires venant de sanctuaires des offrandes votives, j'ai proposé de les associer aux fêtes des Théoxénies. D'autres chercheurs ont également suggéré un lien possible entre certains vases à boire de grande taille et des pratiques rituelles. Dans ce dernier cas, la recherche s'est soit limitée à un type de vase, les skyphoi appartenant à la Classe de Héron[2], ou à une étude des représentations iconographiques du skyphos et du kanthare[3].

Dans le cadre de cet article, je voudrais reprendre l'examen de l'ensemble des vases à boire de taille exceptionnelle, datés des VI[e] et V[e] siècle av. J.-C. et découverts en contexte grec, pour proposer une approche globale du phénomène. La prise en compte attentive d'un ensemble d'éléments tels que les objets eux-mêmes, leur provenance mais aussi l'iconographie attique qui représente parfois ces pièces devrait nous permettre de préciser les fonctions de ces grandes céramiques, très vraisemblablement manipulées lors d'un certain nombre de pratiques rituelles mettant en présence les dieux et les hommes.

Les objets

Le caractère monumental de chaque forme est défini par sa taille – hauteur de l'objet et diamètre de la lèvre – qui dépasse largement celle communément adoptée par le reste de la production. Suivant ce critère, on distingue plusieurs groupes typologiques de grande dimension, quantitativement rares[4] :

- Les coupes à figures noires et à figures rouges de ca 35 à 56 cm de diamètre.
- Les phiales entre 40 et 45 cm de diamètre[5].
- Les kanthares à figures noires et à figures rouges dont le diamètre oscille entre 25 et 44 cm.
- Les skyphoi à figures noires et quelques exemplaires à figures rouges dont le diamètre se situe entre 28 et 33 cm[6].

---

[1] TSINGARIDA (2009a), p. 185-201; TSINGARIDA (2011), à paraître. Pour les contextes étrusques, voir aussi GUGGISBERG (2009), p. 111-125.

[2] SCHEIBLER (2000), p. 17-43.

[3] Voir en dernier lieu SCHMIDT (2000), p. 433-442.

[4] Pour la liste complète des vases de provenance inconnue, voir l'annexe *infra*, p. 76.

[5] Pour la définition du groupe constitué des coupes et des phiales, voir TSINGARIDA (2009a), p. 186.

Fig. 1. Mariage de Thétis et Pélée.



Le gigantisme de ces pièces exclut un usage quotidien pour au moins deux raisons. D'une part, il rend toute manipulation fréquente difficile et, d'autre part, la capacité de liquide à contenir est tellement importante qu'elle invalide toute fonction en tant que vase à boire dans le banquet des hommes. Citons comme exemple le grand kanthare signé par le potier Néarchos et découvert sur l'Acropole d'Athènes, qui atteint les 44 cm de diamètre et qui pouvait contenir une très grande capacité de vin[7]. Parallèlement à ces échelles surdimensionnées, il existe une série d'autres éléments – techniques spéciales (rouge corail, détails en relief), présence de signatures, iconographie rare ou originale – qui font de ces pièces des produits particulièrement élaborés.

Parmi les techniques particulières adoptées sur les coupes, phiales ou kanthares[8], on notera la présence de détails vestimentaires ou ornementaux rendus en relief. Lorsque ce résultat, obtenu par ajout d'argile, est recouvert de dorure, il rappelle le travail d'orfèvrerie et accentue le caractère précieux de l'objet *(Fig. 1).* Lorsqu'il accorde une présence plastique à une figure plus importante de la scène, comme le serpent qui s'échappe de l'égide d'Athéna sur un

---

[6] Pour les skyphoi à figures noires, voir la définition du 3e groupe de « très grands skyphoi », attribués au Peintre de Thésée, telle qu'elle a été établie par FRITZILAS (2006), p. 58. Pour les rares skyphoi à figures rouges de très grande taille, voir BATINO (2002), p. 16 (avec bibliographie).

[7] Athènes, Musée National 15155 (Coll. Acr.), BEAZLEY (1956), p. 82.1; Barch 300767.

[8] On ne s'attardera pas beaucoup sur les caractéristiques des grandes coupes et des phiales car elles sont déjà étudiées dans TSINGARIDA (2009a), p. 185-201.

kanthare de Panticapée[9], il accentue l'aspect peu usuel et extraordinaire de la pièce. Sur les mêmes formes, les potiers utilisent d'autres techniques spéciales. Sur les coupes et les phiales on observe l'application du « rouge corail », qui confère une couleur vive aux parois rappelant l'aspect brillant et contrasté du métal[10]. Même si le procédé précis mis en œuvre par les artisans pour parvenir à ce résultat n'est pas encore véritablement connu, les chercheurs s'accordent sur la difficulté à maîtriser une cuisson complexe, pratiquée seulement par un petit nombre d'ateliers, actifs de la fin du VI[e] à la première moitié du V[e] siècle[11]. Le kanthare monumental de Néarchos, découvert sur l'Acropole d'Athènes, constitue, quant à lui, le plus ancien exemple connu employant la technique à blanc fond[12].

On a relevé ailleurs le nombre important de coupes à figures rouges signées, qui indique le statut particulier de ces pièces[13]. Il en va de même pour les kanthares. Alors qu'il y a très peu d'exemplaires signés qui soient connus pour cette forme, 5 sur les 11 vases monumentaux portent des signatures[14], dont un doté d'une version double, la plus rare, à la fois en *egrapsen* et en *epoiesen*[15]. Par contre, à l'instar des coupes *BIO*[16], aucun des grands skyphoi à figures noires et à figures rouges n'est signé.

Les choix iconographiques sont tout aussi significatifs pour les kanthares et les skyphoi que pour les coupes et les phiales, déjà étudiées[17]. Les kanthares présentent une même prédilection pour des thèmes rares avec une préférence pour des sujets représentant des assemblées divines, souvent dans le cadre du mariage de Thétis et Pélée[18]. Sur d'autres exemplaires, les peintres optent pour un traitement original d'un thème déjà connu ou pour l'introduction de scènes nouvelles. Un kanthare, signé Néarchos, est orné d'une Gigantomachie, qui constitue la plus ancienne représentation connue de ce thème. Il fut consacré sur l'Acropole[19]. Sur un deuxième kanthare[20], également destiné à l'Acropole

---

[9] Moscou, Musée national des Beaux Arts Pushkin M1012, SIDOROVA (1996), pl. 48.

[10] Ex. : Munich, Antikensammlung F2620 : BEAZLEY (1963), p. 16-17.17; Barch 200080

[11] COHEN (2006), p. 43-53.

[12] Sur cette pièce, voir en dernier lieu : MOMMSEN (2009), p. 51-61.

[13] TSINGARIDA (2009a), p. 193-194.

[14] Athènes, Musée National 15155 (Coll. Acr. 611) : BEAZLEY (1956), p. 82.1; Barch 300767; Athènes, Musée National 15156 (Coll. Acr. 612) : BEAZLEY (1956), p. 83.3; Barch 300769; Athènes, Musée National, Coll. Acr. 553 : BEAZLEY (1956), p. 77.88; Barch 200615; Odessa, Musée Archéologique 26.338 : BEAZLEY (1963), p. 77.88; Barch 200614.

[15] Odessa, Musée Archéologique 26.338 : BEAZLEY (1963), p. 77.88; Barch 200614.

[16] *Banded In and Out* suivant l'appelation proposée par BEAZLEY (1932), p. 188.

[17] Pour l'iconographie particulière des coupes et des phiales, voir TSINGARIDA (2009a), p. 194-195.

[18] Athènes, Musée National, Coll. Acr. 556 : BEAZLEY (1963), p. 21.2; Athènes, Musée de l'Agora P4952 : MOORE (1997), n° 1226, pl. 116.

[19] SHAPIRO (1989), p. 35; TORELLI (2004), p. 211-227.

d'Athènes, Néarchos choisit un épisode tiré de l'*Iliade* mais rarement représenté *(Fig. 2)*. Il a peint Achille préparant ses chevaux avant son départ pour le combat qui l'opposera à Hector[21]. Un très grand kanthare, découvert sur l'île de Leuké en Mer Noire, est décoré d'un étrange komos[22]. Sur le fragment, signé Epiktetos *egrapsen* et Nikosthenes *epoiesen*, sont représentés trois komastes, couronnés de lierre. Un participant porte son chiton jeté sur l'épaule alors que les deux autres sont habillés d'un chiton court et d'un manteau. La présence du lierre, les vêtements et les deux kanthares, tenus par le personnage central, sont des éléments qui renvoient certainement à un rituel de caractère dionysiaque[23].



Fig. 2. Achille harnachant ses chevaux.

Dans un article consacré aux skyphoi à figures noires de grande taille de la Classe de Héron, I. Scheibler relevait le choix constant de scènes dionysiaques, de représentations d'Héraklès, de Thésée ou d'Hermès[24]. La grande fréquence de ces figures dans le répertoire attique de la deuxième moitié de VIe siècle ne permet pas de les associer avec certitude à un contexte rituel, comme le suggérait l'auteur[25]. Il faut, cependant, remarquer que, parmi la production du Peintre de Thésée, au moins deux skyphoi monumentaux de l'Héraion de Délos intègrent des scènes cultuelles dans l'espace du sanctuaire d'Athéna[26]. Sur une des faces de ces deux pièces, figure l'apothéose d'Hérakles. Le héros est reçu par Athéna dans son

---

[20] Athènes, Musée National 15156 (Coll. Acr.).

[21] MOMMSEN (2009), p. 51-60.

[22] Odessa Musée Archéologique 26.338.

[23] PALEOTHODOROS (2004), p. 97.

[24] SCHEIBLER (2000), p. 23.

[25] Voir en dernier lieu, pour une discussion de la thèse de Scheibler, BORGERS (2004), p. 129-131.

[26] Délos, Musée archéologique B 6140 : HASPELS (1936), p. 249.7; B6142 : HASPELS (1936), p. 249.8.

sanctuaire athénien, identifié par la présence de deux colonnes surmontées d'un coq sur B6142 et d'une chouette sur B6140. De même, la deuxième face de B6140 est décorée d'une scène de libation effectuée par Iris et Hermès, encadrés de colonnes couronnées de chouettes alors que B6142 montre Athéna entourée de colonnes surmontées de coqs. Même si on discute le sens précis de ces éléments, on s'accorde pour dire qu'ils renvoient au sanctuaire de l'Acropole et qu'ils sont caractéristiques des amphores panathénaïques[27]. Une même prédilection pour des thèmes rares s'observe sur certains skyphoi à figures rouges. Sur une pièce conservée à Florence et attribuée au Peintre de Kléophradès, on trouve un thème inconnu par ailleurs : Iris attaquée par des centaures[28]. Selon E. Simon, ce sujet serait tiré d'un drame satyrique de Pratinas, vraisemblablement mis en scène lors d'un festival en l'honneur de Dionysos[29]. Sur un autre skyphos à figures rouges du même peintre apparaît de nouveau une assemblée de dieux dans le cadre du mariage de Thétis et Pélée et l'on remarque aussi une scène peu connue, extraite de l'*Iliade*, identifiée par D. Williams à la visite du prêtre troyen Chrysès à Agamemnon pour demander le retour de sa fille[30].

Les contextes archéologiques

Même si la carte de distribution des vases à boire monumentaux est fortement tributaire des progrès des fouilles et de leur publication, son étude permet néanmoins de mettre en évidence des réseaux très certainement significatifs pour la compréhension des usages de cette céramique. En contexte grec, ces produits attiques sont distribués presque exclusivement dans les sanctuaires *(Fig. 3-6)*, un profil qui suggère clairement une fonction pour le moins votive mais aussi très vraisemblablement liturgique. Une concentration importante apparaît sur l'Acropole d'Athènes (10) alors que d'autres lieux de culte ont également livré quelques exemplaires. On relèvera leur présence aux Héraia de Samos (3) et de Délos (3), à l'Artémision de Thasos (2), au sanctuaire d'Aphaia à Égine (1) mais aussi dans des sanctuaires d'emporia étrusques, tels que ceux de Gravisca (3) ou de Cerveteri (1). La découverte de grands vases à boire attiques (coupes et kanthares) dans ces derniers endroits doit certainement s'expliquer par leur caractère mixte, qui combine des pratiques dédicatoires et rituelles liées aux cultures grecque et étrusque[31]. Par ailleurs, la carte de diffusion des formes montre que certaines d'entre elles semblent destinées plus exclusivement au monde grec. Les grands kanthares et les skyphoi sont surtout présents à Athènes et, dans une moindre mesure, dans d'autres contextes grecs *(Fig. 3 &*

[27] TIVERIOS (2007), p. 5-7.

[28] Florence, Museo Archeologico 4218 : BEAZLEY (1963), p. 191.102; Barch 201750.

[29] SIMON (1982), p. 125-129; pour la face B, voir WILLIAMS (1997), p. 195.

[30] WILLIAMS (1997), p. 195.

[31] Voir TSINGARIDA (2011), à paraître.

6)[32], alors que les coupes, une forme considérée comme représentative du banquet à la grecque, sont largement diffusées dans des sites étrusques à l'exception des coupes *BIO*, également très présentes dans le monde égéen *(Fig. 4-5).*

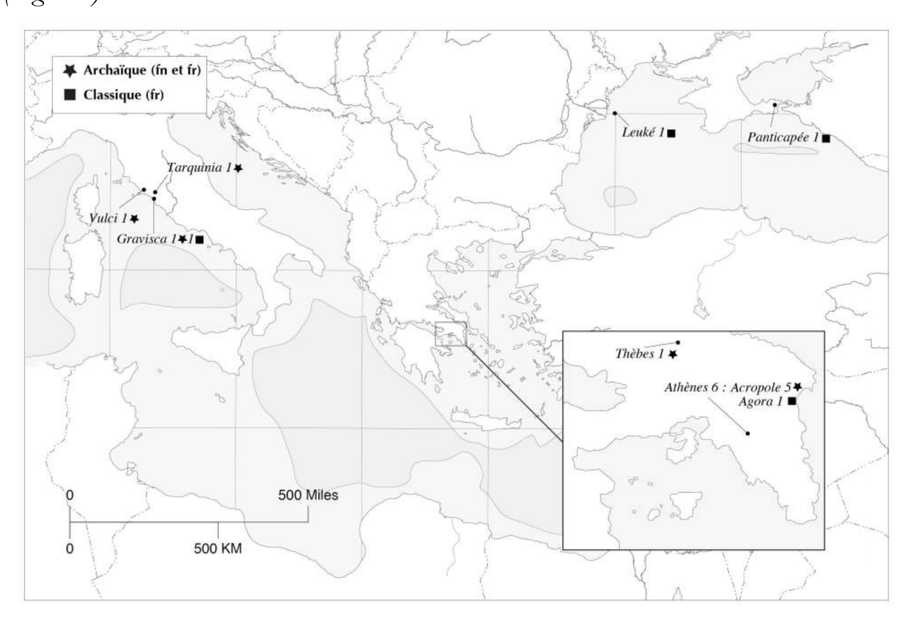


Fig. 3. Carte de distribution des kanthares monumentaux, ca 570-500 av. J.-C.

Contrairement au monde étrusque où ces grands vases se retrouvent souvent dans les tombes, on ne connaît qu'un seul exemple, une coupe *BIO*[33], provenant d'un contexte funéraire grec. Situé dans la nécropole de Sellada sur l'île de Théra, la tombe présente un profil très particulier. Alors que les autres sépultures du cimetière constituent de simples fosses où le défunt, accompagné d'un mobilier pauvre, est directement déposé au sol[34], la coupe *BIO* a été mise au jour dans une tholos, en partie creusée, en partie construite. Suivant un rapport de fouille préliminaire, le monument a livré un riche matériel[35]. Il est composé de deux aryballes en bronze doré, d'importation attique – un cratère à volutes monumental et une amphore à figures noires – et d'un grand cratère laconien. L'absence de tout reste osseux indiquerait, selon les fouilleurs, que l'ensemble fonctionnait comme un cénotaphe. Par ailleurs, l'inscription « Nekys », incisée sur le cratère,

---

32 Les kanthares : 12 sur les 15 exemplaires de provenance connue ont été mis au jour dans le monde grec; les skyphoi : 11 sur les 15 viennent de contextes grecs.

33 Phira, Musée Archéologique 1773 : MALAGARDIS (2009), p. 253-290.

34 Généralement composé de deux vases attiques, des coupes de Siana ou des Petits Maîtres : ZAPHEIROPOULOS (1961-1962), p. 268.

35 *Ibid.*, p. 268-271, pl. 329-330; EAD., *Praktika* 1964 (1961), 201-206, pl. 157-159.

renvoie très vraisemblablement au terme homérique de Nékyia et fait clairement allusion au caractère héroïsé du défunt auquel était destinée la sépulture[36].

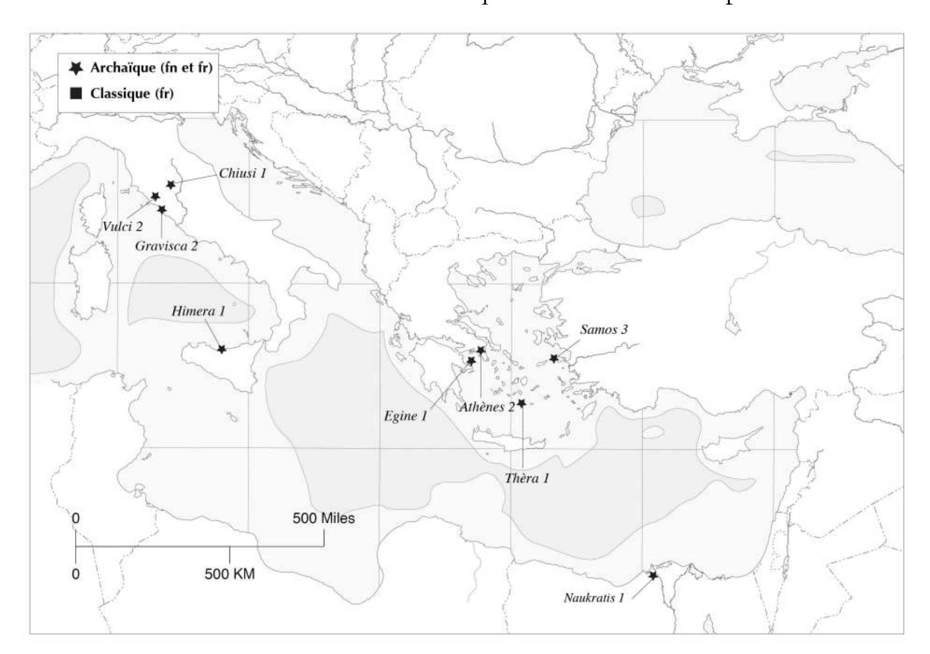


Fig. 4. Carte de distribution des coupes *BIO*, ca 560-510 av. J.-C.

Cette association exceptionnelle entre un vase à boire monumental attique et un culte héroïque est également illustrée par le kanthare de très grande taille découvert sur l'île de Leuké, située au Pont Euxin *(Fig. 7)*[37]. L'endroit est connu pour un culte rendu à Achille, attesté par le matériel archéologique au moins depuis la moitié du VI[e] siècle av. n. è.[38]. Les sources antiques rapportent que le héros, devenu immortel, fut emporté par sa mère et déposé à Leuké où il vit toujours en bienheureux[39].

Un autre exemple, constitué cette fois d'un vase à boire laconien, s'insère dans ce lien qui semble rapprocher le monumental au culte funéraire héroïque[40]. Un kanthare de très grande taille, environ 40 cm de diamètre, a été mis au jour au

[36] *Odyssée* XI, 491; *Iliade* XVI, 526

[37] Odessa, Musée archéologique 26338.

[38] Pour une synthèse sur l'ensemble des témoignages archéologiques et littéraires : HEDREEN (1991), p. 313-330.

[39] Plus ancienne mention du lieu dans l'*Aithiopis* si on en croit la mention chez Proclos, *Chrest.*, 2; Mention suivante chez Pindare, *Nem.* IV, 49; Euripide *IT*, 435-438; Euripide, *Andr.*, 1260-1262. Pour des textes plus tardifs, qui fournissent une série de détails sur le culte et la présence du héros : Philostrate, *Her.*, 54, 9; Arrien, *Peripl. M. Eux.*, 21 et 23; Philostrate, *Her.*, 55, 2-3 – 56, 2-4.

[40] Sparte, Musée Archéologique 6133,6115 : diam. rec. 40 cm; Ht. Rec. 30 cm, STIBBE (1978), p. 31-32, fig. 12 et pl. 18.2, 19.1.

sanctuaire d'Amyclées près de Sparte. L'Amyklaion est non seulement associé à Apollon mais aussi au tombeau du jeune Hyakinthos, dont la mémoire était honorée lors de célébrations annuelles importantes, les Hyakinthia[41]. M. Moreno Conde propose une double fonction pour cette fête, à la fois hommage au héros défunt et rituel marquant le passage de l'enfance vers la maturité[42].

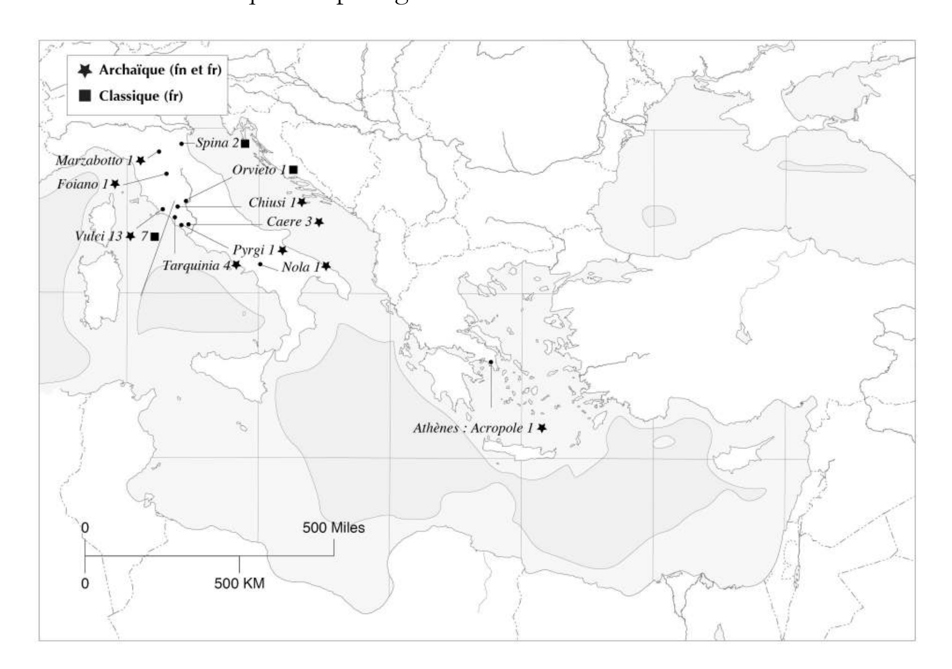


Fig. 5. Carte de distribution des coupes monumentales (VI[e] – V[e] s.).

La présence, voire même la manipulation, de vases à boire monumentaux lors de célébrations marquant le passage d'une tranche d'âge à une autre semble se confirmer par des sources iconographiques et textuelles également pour Athènes dans le cadre des Dionysies, un cas que nous examinerons plus loin dans cet article. En revanche, l'association entre contexte funéraire héroïsé et vase monumental ne semble pas attestée par le matériel archéologique connu en Attique. Il est néanmoins important de noter la découverte de kanthares de taille moyenne dans deux ensembles funéraires, où l'on pratique un culte des ancêtres. Trois kanthares font partie du matériel déposé dans le dromos, qui mène à la tombe à tholos de Ménidi[43]. Le caractère spécifique de cette sépulture mycé-

---

[41] Un certain nombre d'auteurs mentionnent ces fêtes : Hérodote, IX, 7; IX, 11; Thucydide, V, 23, 4-5; V, 41, 3.

[42] MORENO CONDE (2008), p. 13-58. Cf. PETTERSSON (1992), p. 9-41.

[43] Athènes, Musée National 15931 (à figures noires), BEAZLEY (1956), p. 380.295; Barch 302376; Athènes, Musée National 275212, BEAZLEY (1963), p. 1649; Barch 275212; Athènes, Musée National 2038, BEAZLEY (1963), p. 558.142; Barch 206386.

nienne est reconnu depuis longtemps[44]. Le dépôt funéraire du dromos, qui s'échelonne de la fin du VIII[e] au milieu du V[e] siècle, et le profil typologique du matériel, composé de pièces à caractère votif – petites terre-cuites, des boucliers miniatures ou encore « louteria »[45], – suggèrent une pratique rituelle adressée à un défunt héroïsé, identifié selon toute vraisemblance à un ancêtre commun. À Vari, un kanthare à figures noires du Peintre d'Anagyronte appartient à un dépôt d'offrandes[46], constitué de pièces aux formes et à l'iconographie distinctives, daté de la fin du VII[e] au milieu du VI[e] siècle[47]. La découverte de ce matériel dans une tranchée, associée au tumulus I de la nécropole Nord de Vari, et sa chronologie étendue attestent également une pratique rituelle destinée à honorer le défunt, qui devait posséder, comme à Ménidi, le statut d'ancêtre héroïsé[48]. Dans ces deux cas, c'est la forme du vase et non sa taille qui renvoie à une pratique rituelle et au statut particulier du mort.

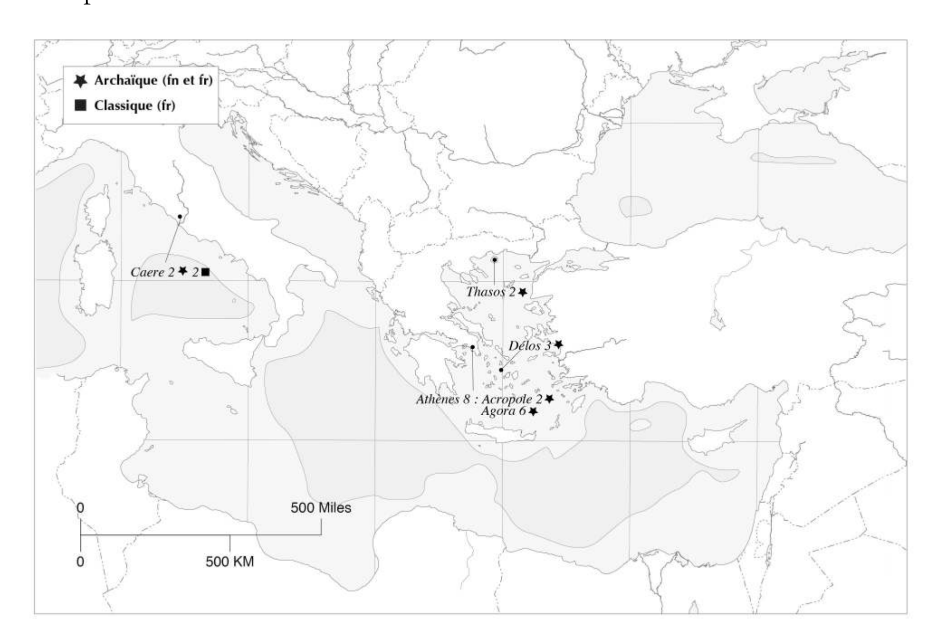


Fig. 6. Carte de distribution des skyphoi monumentaux, ca 520-440 av. J.-C.

---

[44] Voir en dernier lieu, BOEHRINGER (2001), p. 47-131.

[45] Pour le matériel : WOLTERS (1899), p. 103-135.

[46] Athènes, Musée National 19174 : Barch 9116 et en dernier lieu ALEXANDRIDOU (2011), p. 18, p. 51.

[47] Sur l'ensemble du matériel : KAROUZOU (1963), (1982), p. 33-44 et (1985), p. 67-76; plus récemment ALEXANDRIDOU (2007), p. 65-67 et (2011), p. 18 et p. 87-88.

[48] ALEXANDRIDOU (2007), p. 65 (avec la bibliographie antérieure).



Fig. 7. Fragment de kanthare.

La découverte dans un dépôt de l'Agora d'un groupe de grands skyphoi à figures noires[49], attribués à l'atelier du Peintre de Thésée, suggère également une production clairement conçue dès le départ pour un usage spécifique, très vraisemblablement rituel. L'ensemble du matériel mis au jour dans ce contexte a été associé par le fouilleur à des résidus d'ateliers de potier[50]. Les vases, issus de l'atelier du Peintre de Thésée, se distinguent non seulement par l'adoption d'une forme unique, le skyphos, mais aussi par celle d'une iconographie commune, composée d'une procession d'hommes couronnés de feuilles de vigne, parfois associés à des boucs[51], et à des femmes musiciennes. Ces représentations sont généralement identifiées aux défilés prenant part aux Grandes Dionysies[52]. La production ponctuelle de ce groupe de skyphoi, cohérents tant du point de vue formel qu'iconographique, le choix pour des scènes aux connotations rituelles, ne peuvent s'expliquer que par le besoin d'un tel produit dans le cadre d'un banquet ou d'un komos rituel.

L'iconographie des usages

Parallèlement aux objets eux-mêmes et à leur contexte d'utilisation, on possède un ensemble de représentations qui mettent en scène la manipulation de vases à boire monumentaux[53]. Comme une partie importante de ce répertoire iconographique attique a déjà été étudiée, je voudrais reprendre seulement les conclusions de ces études en les complétant par d'autres scènes le groupe déjà constitué.

---

[49] Athènes, Musée de l'Agora P. 1544; P1545; P1546; P1547; P1548; P1549 : pour le catalogue complet de ces skyphoi, VANDERPOOL (1946), p. 289-298.

[50] VANDERPOOL (1946), p. 266.

[51] Athènes, Musée de l'Agora P1547.

[52] Voir en dernier lieu FRITZILAS (2006), p. 47-48.

[53] Je voudrais remercier très chaleureusement Gunnel Ekroth de m'avoir indiqué ces travaux sur l'iconographie. Nos discussions et ses conseils sur le sujet m'ont été d'une aide précieuse.



Fig. 8. Lécythe à fig. noires. Deux femmes tenant une grande coupe devant une table chargée de viande.

S. Piniatoglou a rassemblé un petit corpus de vases décorés de femmes portant de très grands skyphoi[54]. Assises sur des diphroi à côté de tables remplies de lanières de viande, les figures tiennent non seulement des vases à boire mais aussi de la viande. La manipulation de cette nourriture et des grands récipients ainsi que la présence des tables remplies d'aliments carnés ont poussé l'auteur à reconnaître des représentations de banquets rituels ou cultuels tels qu'ils sont attestés dans les textes pour de nombreuses divinités. Tenant compte du caractère exclusivement féminin et de l'attitude hiératique des participantes, Piniatoglou suggère d'y voir une pratique liée aux Thesmophories[55].

Cette association des grandes céramiques, de la viande et du banquet rituel semble extrêmement convaincante. Il est cependant important de noter que l'usage de ce type de récipients ne devait sans doute pas se limiter à une seule pratique rituelle. Le répertoire iconographique à notre disposition livre, en effet, d'autres contextes cultuels possibles, souvent liés à Dionysos et, plus particulièrement, à des célébrations faisant partie des Grandes Dionysies, aux Anthestéries[56] ou encore aux Lénéennes, cette fête

[54] PINIATOGLOU (1994), p. 39-51.

[55] Pour les discussions sur la participation des femmes à certaines fêtes comme les Grandes Dionysies, voir OSBORNE (1993), p. 392-405; SOURVINOU-INWOOD (1994), p. 271-287. Pour la présence des femmes dans les banquets rituels liés au culte de Déméter et aux Thesmophories, KRON (1992), p. 611-650.

[56] Pour une synthèse sur cette fête, voir BURKERT (1985), p. 237-246.

d'hiver vénérant le dieu sous forme de pilier[57]. Dans ce cadre, on cite souvent la scène qui décore une coupe de Makron[58]. Une femme participant à une danse extatique devant une statue pilier de Dionysos tient en main un immense skyphos, décoré de rinceaux de vigne et d'un satyre à figures noires. Cette représentation a été fréquemment intégrée au corpus céramique des « Lénéennes »[59]. On n'entrera pas ici dans le long débat sur l'identification de la fête représentée[60], mais on voudrait souligner que les grands skyphoi, à l'instar des kanthares et des phiales, apparaissent fréquemment dans les mains de femmes rendant hommage, en portant du vin ou en dansant, à un *xoanon* ou à un masque de Dionysos[61]. Cette diversité des formes, constituées de coupes, phiales, kanthares et skyphoi monumentaux, manipulées lors de certaines pratiques rituelles trouve un écho dans une autre scène. Sur un lécythe à figures noires[62], publié par M. Schmidt[63], on observe deux femmes assises à nouveau de part et d'autre d'une table couverte de lanières de viande *(Fig. 8)*. Sur une face, l'officiante tend un énorme kanthare à sa compagne alors que, sur l'autre face, elle passe une très grande coupe.

La monumentalité comme un indice de la présence du divin ?

Parallèlement aux données examinées ci-dessus, il existe d'autres témoignages littéraires et iconographiques qui confirment l'éventail étendu d'usages liturgiques pour l'ensemble de ces vases à boire. Dans un article consacré à un groupe de skyphoi de très grande taille de la deuxième moitié du VI[e] siècle, S. Scheibler les lie à une autre fête, celle des Apatouries durant laquelle, selon Athénée, les éphèbes offrent du vin à Héraklès dans un μέγα ποτήριον[64].

Dans un article précédent[65], j'avais proposé d'associer les grandes coupes et les phiales à la pratique des théoxénies. Cette célébration de l'hospitalité divine consiste à inviter les dieux à table dans les sanctuaires, les espaces publics ou les

---

57 FRONTISI-DUCROUX (1991).

58 Berlin, Antikensammlung F2290, BEALZEY (1963), p. 462.48; 481; 1654; Barch 204730; KUNISCH (1997), p. 197-198, pls. 116-117.

59 Pour une discussion sur l'iconographie de l'ensemble de ce corpus, voir FRONTISI-DUCROUX (1991).

60 Pour un résumé de l'historiographie, qui se divise entre les partisans de l'identification des scènes sur le groupe des vases dits des Lénéennes à la fête des Lénéennes (FRICKENHAUS [1912]; PARKE [1977], p. 105) et ceux qui y voient un rituel pratiqué le jour des Choes, le deuxième jour des Dionysies (NILSSON [1967]), p. 572; BURKERT [1975], p. 362), voir PEIRCE (1998), p. 59-60.

61 Pour le corpus, voir FRONTISI-DUCROUX (1991).

62 Bâle, Antikenmuseum und Sammlung Ludwig BS 1447.

63 SCHMIDT (2000), p. 433-442.

64 Athénée, *Deipnosophistes* XI, 494f

65 Pour les textes et l'iconographie : TSINGARIDA (2009a), p. 195-197.

lieux privés. Selon nos sources, cette pratique, généralement désignée comme *theoxenia*[66] ou *heroxenia*[67], s'adresse à la fois à des dieux et à des héros[68]. Parmi les divinités clairement nommées, on peut mentionner Apollon à Delphes[69], les Dioscures à Athènes ou à Agrigente[70], Héraklès mais aussi Dionysos dans le cadre de la *theodaisia*[71]. Les sources littéraires et épigraphiques décrivent la préparation de couches, d'un repas mais aussi de vaisselle placée sur les tables pour accueillir la divinité. Certains textes nous fournissent des détails plus précis sur la nature des récipients utilisés et soulignent leur caractère neuf et leur grande taille. Ainsi, la *Lex Sacra* de Sélinonte, datée du mileu du Ve s. av. n. è., mentionne la présence de *melikraton* dans de nouveaux vases à boire (ἐν καιναῖς ποτερίδεσι)[72]. Dans un passage consacré aux offrandes de Crésus à Delphes, Hérodote décrit deux grands cratères, l'un en or et l'autre en argent[73]. L'exemplaire en argent possédait une telle capacité qu'il pouvait contenir 600 amphores. C'est dans ce vase que les Delphiens mélangeaient l'eau au vin pendant les Théophanies qui avaient lieu au sanctuaire. Par ailleurs, une inscription de l'Agora d'Athènes, dédiée à un héros anonyme, fait également allusion à l'usage combiné de vaisselle miniature et de grande taille à l'occasion d'une Héroxénie[74]. Parmi les objets repris pour le banquet rituel, on relèvera à la fois un κύμβον (une petite coupe) et des κύλικες θηρίκλειοι[75]. L'usage de ce dernier adjectif se rencontre parfois pour décrire un cratère mais son emploi le plus fréquent est associé à un vase à boire, le *therikleion* (θηρίκλειον)[76]. Même s'il est souvent difficile d'identifier avec certitude une céramique décrite dans les textes à une forme rencontrée dans le matériel archéologique, la majorité de nos sources attestent l'usage du *therikleion* pour désigner des vases de grande taille[77]. Cette manipulation et l'exposition de pièces de grande taille pendant un banquet rituel destiné aux dieux pourrait trouver un écho dans une scène décorant le médaillon d'un vase aujourd'hui perdu *(Fig. 9)*[78].

---

66 Par ex. Hérodote, I, 51.

67 Scholie Pindare, *Neméennes* VII, 68.

68 Pour ces différentes appellations : BRUIT – LISSARRAGUE (2004), p. 225. Sur le rituel des Théoxénies voir JAMESON (1994), p. 36; EKROTH (2002), p. 177-179.

69 Hdt, I, 51.

70 Pindare *Ol.* III, 1. : pour une Théoxénie des Dioscures à Agrigente.

71 Voir PFISTER (1934), col. 1177.

72 JAMESON *et al.* (1993), lignes 14-15, p. 14, commentaire p. 67-68.

73 Hdt, I, 51.

74 ROTROFF (1978), p. 196-209.

75 Lignes 19-21.

76 Athénée, *Deipn.* XI, 467; 470e-472 (pour une liste d'auteurs et de significations). Pour une discussion sur Therikles et le Therikleion, voir « Therikleion », *RE* V.2 (1934), col. 2367-2369; GILL (1985), p. 19-25 (même si je ne suis pas l'hypothèse de l'auteur qui voit un modèle métallique pour cette forme).

77 Athénée, *Deipn.* XI, 471d; 472b; 472d.

78 Ancienne collection Joly de Bammeville, connu seulement par un dessin, BEAZLEY (1963), p. 429.25.

On y voit une jeune femme debout tenant d'une main une œnochoé et de l'autre une grande phiale en métal. La combinaison de ces deux formes renvoie généralement à la pratique de la libation. Dans ce cadre, la phiale possède une fonction rituelle bien connue et est fréquemment associée à un autel dans l'iconographie attique. Sur cette coupe, elle apparaît cependant devant une table basse. Cette juxtaposition originale ne pourrait indiquer une pratique bien spécifique, la préparation de la table destinée à une théoxénie. On possède d'autres scènes qui illustrent cette cérémonie. Dans l'iconographie attique, elles montrent généralement l'arrivée des Dioscures devant une couche et une table préparées[79]. Peu d'exemples indiquent les aliments ou la vaisselle. Il faut cependant mentionner une hydrie du Musée de Plovdiv[80], qui détaille à la fois les *klinai*, richement disposées mais aussi la table, fournie d'un thymiatérion et de deux kanthares, prêts pour les Dioscures, représentés sur les côtés. L'emploi des kanthares pour cette cérémonie tel qu'on le voit sur ce vase pourrait, par ailleurs, se trouver confirmé par la découverte du kanthare de grande taille au sanctuaire d'Achille à Leuké. Il est intéressant de relever à ce propos la proximité attestée par certains textes entre les Dioscures et Achille pour leur fonction protectrice des marins[81].



Fig. 9. Vase disparu, attribué à Douris.

À la lumière de l'ensemble des vases à boire monumentaux mais aussi des autres documents mis en œuvre, il semble désormais clair qu'il ne faut pas limiter la manipulation de ces objets aux seuls théoxénies. Ces céramiques sont également destinées à d'autres banquets rituels, mais aussi à des tombes liées à un culte d'ancêtre héroïsé, comme celles trouvées à Sellada, Amyklées ou Leuké. Deux passages bien connus d'Athénée confirment ce lien entre certains héros grecs, Héraklès et Nestor, soulignant à la fois leur capacité à boire beaucoup et la force qui leur permet de soulever ces récipients avec aisance[82]. Cet usage du vase à boire, destiné au héros, pourrait être double : à la fois dans un

[79] SCHAUENBURG (1974), p. 101-107; SHAPIRO (1999), p. 100-101.

[80] Plovdiv, Musée régional d'archéologie 1527, BEAZLEY (1963), p. 1187.36; p. 1686; Barch 215726. Pour une illustration du vase, voir la couverture du présent volume.

[81] Arrien *Peripl. M. Eux.*, 23.

[82] Héraklès : Athénée, *Deipn.* XI, 469d; Nestor : *Iliade* XI, 637.

contexte funéraire mais aussi cultuel lors de banquets dressés à l'occasion de héroxénies.



Fig. 10. Chous attique à fig. rouges.

Cette variété des contextes rituels indique que la conception de ces vases devait être liée à la valeur particulière accordée à la monumentalité dans son rapport au divin. Attribut du dieu et du héros, elle concrétise sa présence. Ce rôle à mon avis primordial du vase monumental est parfaitement illustré par un chous, décoré d'une scène qui représente vraisemblablement le rituel de la Balançoire, pratiqué le jour des *Chytroi*, pendant la fête des Anthestéries *(Fig. 10)*[83]. À droite

[83] Athènes, Musée National BS319 (ancienne coll. Vlasto) : voir LEZZI-HAFTER (1988), p. 201-201; 339, n° 214; et en dernier lieu, KALTSAS, SHAPIRO (2008), p. 265, n° 123. Je voudrais remercier mon ami et collègue G. Kavvadias pour cette dernière référence.

du groupe de figures principal, on voit une chaise couverte d'une riche draperie, destinée à matérialiser la présence du dieu. Devant elle, on a dressé une table qui porte une phiale monumentale. Ce n'est pas une offrande. Par son emplacement, elle se destine à désaltérer le dieu mais aussi et surtout à évoquer sa présence physique.

Athéna TSINGARIDA

Université libre de Bruxelles
Archéologie grecque
50, av. Franklin Roosevelt
BE – 1000 BRUXELLES
Courriel : atsingar@ulb.ac.be

Liste des figures

Annexe : Liste des vases repris dans les cartes de distribution

Distribution des kanthares *(Fig. 3)* – diamètre supérieur à 25 cm

Athènes, Acropole (5)

Athènes, Musée National 15155 (coll. Acr. 611) : Barch 300767
Athènes, Musée National 15156 (coll. Acr. 612) : Barch 300769
Athènes, Musée National (coll. Acr. 614) : Barch 300772
Athènes, Musée National (coll. Acr. AP67) : Barch 300768
Athènes, Musée National (coll. Acr. 2.553) : Barch 200615.

Athènes, Agora (1)

Athènes, Musée de l'Agora P4952 : Leslie Shear (1938), n° 1226, p. 345, pl. 116; Barch 5970

Thèbes, Béotie (1)

Boston, Museum of Fine Arts 95.36 : Beazley (1963), 381.182; Barch 204081.

Thasos, sanctuaire d'Artémis (2)

Musée Archéologique 59658 : Fritzilas (2006), p. 80, n° 138.
Musée Archéologique 77.59 : Fritzilas (2006), p. 80, n° 140.

Leuké, sanctuaire d'Achille (Mer Noire) (1)

Odessa, Musée Archéologique 26338 : Beazley (1963), 77.87; Barch 200614.

Kerch (ancienne Panticapée, esplanade) (1)

Moscou, Musée des Beaux-Arts Pushkin M1012 : *CVA* Pushkine 1, p. 195, fig. 17; Barch 45287.

Tarquinia (1)

Boston, Museum of Fine Arts 00.334 : Beazley (1963), 126.27; Barch 201055.

Vulci (1)

Boston, Museum of Fine Arts 95.61 : Beazley (1963), 132; Barch 201063.

Gravisca (2)

Fouilles II 7766 : Torelli (2004), 213-227.
Fouilles 74.5923 : Huber (1999), p. 40-41, n° 87.

Distribution des coupes à figures noires *BIO* *(Fig. 4)* – diamètre supérieur à 35 cm

Thèra (1)

Phira, Arch. Mus. 1773 : Malagardis (2009), p. 254-256, n° 1.

Naucratis

Boston, Museum of Fine Arts 88.846 : Malagardis (2009), p. 261; Barch 340465.

Samos (3)

Musée de Vathy K 6972 : Beazley (1956), p. 265, n° 3; Kreuzer (1998), p. 191, n° 306.
Musée de Vathy K 930, K 6793, K 6971 : Kreuzer (1998), 31, n. 280, 190, n° 305a-g, pl. 47-48.
Berlin, Staatl. Museen Sa 488 x : Malagardis (2009), p. 261.

Athènes (2)

Musée National (Coll. Acr 2477) : Beazley (1956), p. 265, n° 1; Malagardis (2009), p. 260.

Musée National (Coll. Acr 1632 a-g) : Malagardis (2009), p. 260; Johnston (2011), à paraître.

Égine (1)

Arch. Mus. K 20, K 35 et K 38 : Malagardis (2009), p. 262.

Himère (1)

Fouilles H 70.129,1 : Malagardis (2009), p. 263.

Gravisca (2)

Fouilles inv. 79/7571, 79/7568 : Iacobazzi, vol. 2 (2004), p. 343, n° 1061, pl. XXI.

Fouilles inv. 73/17713 : Iacobazzi, vol. 2 (2004), p. 344, no 1072.

Vulci (2)

Rome, Museo Nazionale di Villa Giulia 50712 (M610) : Mingazzini (1930), pl. 91, n°2; pl. 92, n° 8; Beazley (1956), p. 196; Barch 302564.

Berlin, Staatl. Museen F 1800 : Beazley (1956), p. 265; Malagardis (2009), p. 256 – 257, n°2.

Chiusi (1)

Betolle, Perdu (Ex–marché de l'Art à New York) : Malagardis (2009), p. 259 – 260, n° 4.

Distribution des coupes et phiales à figures noires (fn) et à figures rouges (fr) *(Fig. 5)* – diamètre supérieur à 35 cm

Athènes (1)

Acropole : Athènes, Musée National, Coll. Acr. 15214 (fr) : Beazley (1963), p.17, n°18; *Euphronios, peintre à Athènes au VIe s. av. J.-Chr.*, Paris, 1991, p. 191-194, n° 44.

Nola (1)

Londres, British Museum B 426 (fn) : Bealzey (1956), p. 256, n° 20.

Pyrgi (1)

Fouilles (phiale) : Baglione (1987), p. 17-24.

Caere (3)

Paris, Cab. Med. 322 (fn) : Beazley (1956), p. 38°, n° 296.

Paris, Musée du Louvre G104 : Beazley (1963), p. 318, n° 1;

Rome, Museo Nazionale di Villa Giulia 121110 (ex-Getty): Rizzo (1999), p. 12-19.

Tarquinia (4)

Tarquinia, Museo Archeologico RC 6848 : Beazley (1963), p. 60, n° 66;

Paris, Cabinet des Médailles 570, 578, 580 : Beazley (1963), p. 399.

Paris, Cabinet des Médailles 535, 699 : Beazley (1963), p. 191, n° 103.

Paris, Cabinet des Médailles 536, 647 : Beazley (1963), p. 191, n° 104.

Vulci (19)

Berlin, Antikensammlung F2048 (fn) : Beazley (1956), p. 262, n° 48.

Berlin, Antikensammlung F2049 (fn) : Beazley (1956), p. 390.

Munich, Antikensammlung 2244 (fn) : Beazley (1932), pl. 4.

Londres, British Museum E13 : Beazley (1963), p. 109.

Londres, British Museum E10 : Beazley (1963), p. 90, n° 33.

Londres, British Museum E15 : Beazley (1963), p. 136, n° 1.

Munich, Antikensammlung 2620 : Beazley (1963), p. 16, n° 17; 1619.
Berlin, Antikensammlung 3251 (+ Florence) : Beazley (1963), p. 113, n° 7.
Berlin, Antikensammlung 2264 : Beazley (1963), p. 60, n° 64.
Berlin, Antikensammlung 2283 : Beazley (1963), p. 429, n° 21.
Berlin, Antikensammlung 2284 : Beazley (1963), p. 429, n° 22.
Munich, Antikensammlung 2619 : Beazley (1963), p. 146, n°2.
Paris, Musée du Louvre G15 : Beazley (1963), p. 91, n°51.
Munich Antikensammlung 2688 : Beazley (1963), p 879, n° 1.
Munich Antikensammlung 2689 : Beazley (1963), p. 879, n° 2.
Munich Antikensammlung 2690 : Beazley (1963), p. 880, n° 6; Barch 211570.
Berlin, Antikensammlung F2531 : Beazley (1963), p. 1318, n° 1; Barch 220533.
Londres, British Museum E72 : Beazley (1963), p. 885, n° 93; 1703; Barch 211658.
Paris, Musée du Louvre G452 : Beazley (1963), p. 921, n° 33; Barch 211205.
Vienne, Kunsthistorisches Museum 3700 : Beazley (1963), p. 882, n° 42; Barch 211606.

Marzabotto

N° d'inv. Inconnu : Beazley (1963), p.108, 18.

Fojano

Florence, Museo Nazionale Archeologico 74624 : Beazley (1963), p. 262, n° 46.

Spina

Ferrara, Museo Nazionale di Spina 18C (Nécropole Valle Pega) : Beazley (1963), p. 882, n° 35; Barch

Ferrara, Museo Nazionale di Spina 9351 (T212BVP - Nécropole Valle Pega) : Beazley (1963), p. 880, n° 12; 891, n°3; 1673; Barch 211576.

Distribution des skyphoi *(Fig. 6)* – diamètre supérieur à 28 cm

Athènes (8) - fn

Acropole, Athènes Musée National (coll. Acr. 1280) : Fritzilas (2006), p. 83, n° 153.
Acropole, Athènes Musée National (coll. Acr.137) : Borgers (2004), p. 155, n° 85.
Agora, Musée de l'Agora P1544; Agora, Musée de l'Agora P1545; Agora, Musée de l'Agora P1546; Agora, Musée de l'Agora P1547; Agora, Musée de l'Agora P1548; Agora, Musée de l'Agora P1549 : Vanderpool (1946), p. 289-298.

Délos (3) - fn

Temple d'Héra, Musée archéologique de Délos B6.140 : Fritzilas (2006), p. 83, n° 155.
Temple d'Héra, Musée archéologique de Délos B6.142 : Fritzilas (2006), p. 84 , n° 161.
Temple d'Héra, Musée archéologique de Délos B6.138 : Fritzilas (2006), p. 81, n° 144.

Caere (4)

Florence, Museo Archeologico 4218 : Beazley (1963), p. 191, n° 102; Williams (1997), p. 195.
Leipzig, Archäeologisches Institut der Karl Marx Universität T3840b : Williams (1997), p. 195.
Paris, Musée du Louvre G425 : Beazley (1963), p. 929, n° 88.
Paris, Musée du Louvre G426 : Beazley (1963), p. 888, n° 153.

Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin
Kernos supplément 26 (2011), p. 79-88.

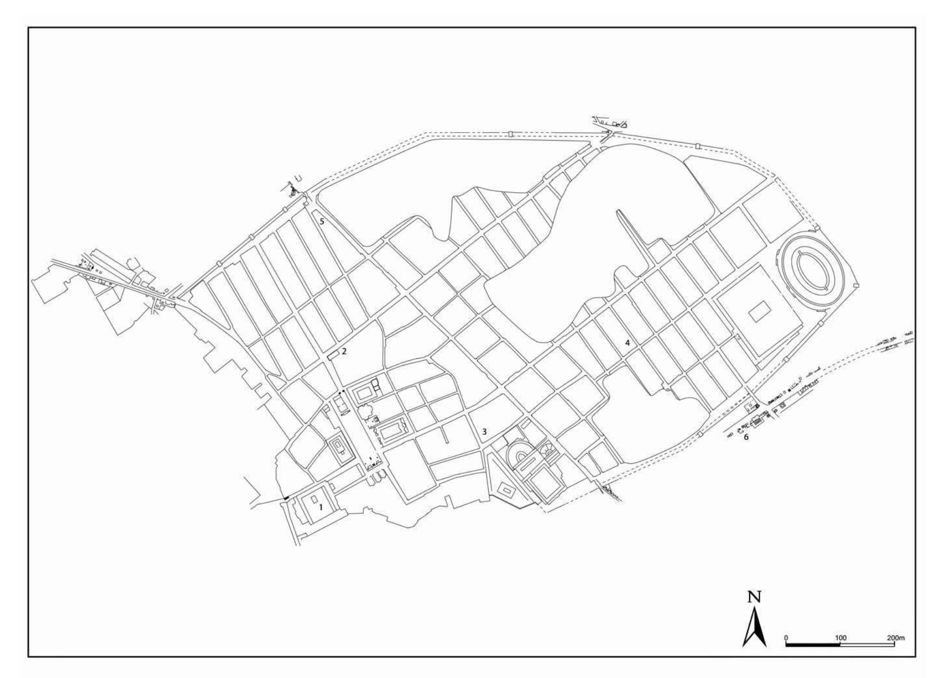
À la table des dieux. Offrandes alimentaires et constructions rituelles des cultes de Pompéi

Résumé : Malgré ses limites, l'archéologie du culte peut apporter beaucoup à la connaissance de la religion de l'époque romaine. Depuis une vingtaine d'années, le développement de l'archéologie stratigraphique et des sciences appliquées à l'archéologie moderne (notamment l'archéozoologie et la carpologie) donne des informations nouvelles sur l'évolution des lieux de culte ainsi que sur l'activité sacrificielle organisée dans les sanctuaires, les maisons et les nécropoles. S'appuyant sur des vestiges cérémoniels provenant de lieux de culte publics et de contextes domestiques et funéraires de Pompéi, cet article propose d'évaluer l'apport de tels restes à notre connaissance des rituels et de leur organisation. L'état carbonisé des vestiges rencontrés oriente vers l'identification des parts du sacrifice réservées aux dieux et par conséquent brûlées sur la flamme de l'autel ou du foyer de la cuisine. Si les mêmes fruits (pomme de pin, figue, raisin, datte, noix et noisette) et les mêmes espèces animales (porc, mouton, coq domestique) reviennent d'un dépôt à l'autre, les quelques exemples présentés montrent surtout une grande variété dans les assemblages sélectionnés pour être enfouis. Cette variété renvoie de toute évidence à la richesse des constructions rituelles mises en œuvre dans les relations établies avec les dieux de la cité.

Abstract: In spite of its limitations, the archaeology of cult can contribute significantly our knowledge of religion in the Roman period. During the last twenty years, progress in stratigraphic archaeology and modern archaeological science (especially archaeozoology and carpology) has provided new information on the development of cult places and on sacrificial activity in sanctuaries, houses and necropoleis. This article attempts to gain better understanding of the rites associated with and the manner of their organisation based on the evidence of ceremonial remains from public cult places as well as domestic and funerary contexts at Pompeii. The carbonized state of the finds points towards the identification of portions of the sacrifice that were offered to the gods and consequently burned on an altar or in a hearth. The same fruits (pine cones, figs, grapes, dates, hazelnuts and walnuts) and the same animal species (pig, sheep, domestic fowl) reappear in several deposits. However, the examples examined vary greatly as regards collections of elements selected for burial. The variety of such collections attests the diversity of the ritual constructions established in order to get in touch with the gods of Pompei.

Sur le sacrifice et les séquences rituelles qui rythmaient les fêtes religieuses à l'époque romaine, les textes sont en général peu loquaces – si l'on excepte bien sûr certains cas exceptionnels comme les comptes rendus des Arvales ou les préceptes de Caton sur les cultes célébrés dans les domaines ruraux. Ce constat force à prendre en considération les vestiges archéologiques susceptibles d'avoir

laissé des traces dans les sanctuaires et les habitats[1]. Parmi ceux-ci, on retient essentiellement, parce qu'ils sont issus d'offrandes courantes de la pratique sacrificielle, les restes végétaux et animaux. Les premiers sont conservés grâce à la carbonisation (ou à la minéralisation) et nécessitent des pratiques de collecte adaptées, notamment le tamisage des sédiments[2]. Leur mise en évidence dans un contexte religieux amène ainsi à réfléchir à la question des offrandes végétales ou d'origine végétale, céréales, fruits, pain, galettes, etc. Il y a ensuite les ossements animaux découverts en abondance sur les sites archéologiques et qui permettent d'enquêter sur le sacrifice sanglant et les rites alimentaires qui lui sont associés, bref sur le contenu même du culte.



Plan de Pompéi (DAO C. Chevalier) : **1.** Temple de Vénus; **2.** Temple de Fortune Auguste; **3.** Caupona des Postumii (VIII, 4, 44); **4.** Maison d'Amarantus (I, 9, 11-12); **5.** Maison VI, 16, 27; **6.** Enclos funériare 23/25 de la nécropole de Porta Nocera. **NB.** Le temple de Sant'Abbondio (Bacchus), situé à 1 km au sud de la ville, est hors plan.

Pour apprécier l'apport de tels vestiges à l'étude de la religion à l'époque romaine, je prendrai un dossier archéologique parmi les plus complets du monde romain[3]. À Pompéi, en effet, il est possible de travailler sur une ville dégagée dans

[1] Cf. LEPETZ, VAN ANDRINGA (2008a) et (2008b).

[2] Sur les protocoles de collecte et d'analyse, voir par ex. MATTERNE (2008).

[3] Comme en témoigne la documentation pléthorique qui caractérise ce site. Pour un état des lieux des vestiges religieux à Pompéi, voir VAN ANDRINGA (2009).

sa quasi-totalité et donc de prendre en compte des restes provenant d'activités rituelles célébrées dans le cadre de cérémonies diverses, publiques et privées, intervenues dans le cadre des sanctuaires, mais également dans les maisons, sur les autels de carrefour et dans les nécropoles. C'est donc l'ensemble des pratiques religieuses d'une communauté qui se trouve documenté, alors que les témoignages archéologiques des cérémonies religieuses se multiplient grâce aux centaines de sondages stratigraphiques réalisés depuis 1995 sur l'ensemble de l'espace urbain, mettant au jour une grande variété de contextes, des remblais contenant des restes cérémoniels (vases miniatures, fragments de fruits carbonisés, etc.) aux fosses accueillant des vestiges cérémoniels[4]. Certes, il est nécessaire d'attendre la publication exhaustive de ces différents travaux de terrain pour proposer une synthèse, mais les données publiées ou disponibles autorisent une première appréciation d'ensemble sur les constructions rituelles des cultes de Pompéi[5].

Du point de vue méthodologique, il est d'abord indéniable que les vestiges en question fournissent une documentation autorisant un renouvellement de nos enquêtes sur les sacrifices et les séquences rituelles qui donnaient sens à une grande variété de cultes. Toutefois, si l'information est nouvelle et abondante, on doit noter le caractère encore incomplet des données publiées ou étudiées. Il manque en effet des analyses mettant en perspective les déterminations (des os ou des restes carpologiques) et les contextes archéologiques, cela dans le cadre d'études interdisciplinaires associant les archéologues de terrain aux spécialistes des restes étudiés et aux historiens du sacrifice. Dans l'ensemble des dossiers disponibles, le contexte des découvertes mérite d'être signalé. On distingue en effet généralement deux cas de figure importants. Dans le premier, les vestiges proviennent de niveaux de remblais, autrement dit de terres rapportées qui mélangent les restes erratiques à des éléments impliqués dans l'activité rituelle. Un premier exemple est donné par le temple de Sant'Abbondio consacré à Bacchus et situé en position extra-urbaine, à environ 1 km au sud de la ville[6]. Des sondages récents ont permis de fouiller des niveaux correspondant aux différentes phases d'aménagement du temple entre le IIIe siècle av. J.-C. et l'époque augustéenne. Parmi les vestiges récoltés, on compte quelques os animaux appartenant à la triade domestique dont l'état d'érosion montre qu'ils peuvent difficilement être mis en relation avec une quelconque activité sacrificielle. Seuls deux types de restes renvoient finalement à l'activité religieuse : des vases minia-

---

[4] On trouvera un bilan succinct de ces fouilles dans GUZZO, GUIDOBALDI (2005) et (2007) ainsi que dans les *Fasti Online :* www.fastionline.org.

[5] Il est toutefois impératif que les fouilles donnent lieu à des publications exhaustives présentant les données brutes, autrement dit une description précise des contextes archéologiques associée à une détermination de l'ensemble des mobiliers et restes découverts. Ce type de publication qui devrait constituer une priorité absolue de la recherche archéologique ou même historique est encore beaucoup trop rare.

[6] VAN ANDRINGA *et al.* (2008), p. 79-138. Pour l'architecture du temple, WOLF (2007).

tures que l'on retrouve à Pompéi à la même époque et dans tout type de contexte ainsi que quelques restes carpologiques étudiés par V. Matterne[7]. Le tamisage des sédiments a en effet permis de récolter un fragment par litre. Il ne s'agit pas là bien entendu de rejets directs d'une activité sacrificielle, mais l'assemblage est néanmoins caractéristique d'un lieu de culte : on brûlait sur la flamme de l'autel de Bacchus de la noisette, de la figue, du raisin et visiblement un peu de pomme grenade. Ces mêmes espèces ont d'ailleurs été mises en évidence dans la fouille des enclos funéraires 23 et 25 OS de la nécropole de Porta Nocera[8]. La figue et le raisin figurent en effet parmi les offrandes régulières avec les noisettes, les noix et certaines légumineuses, pois et pois chiches alors que les olives et la pomme grenade sont moins présentes. Dans ces contextes de nécropoles, favorables car une grande partie des vestiges sont piégés à l'intérieur des tombes et grâce à une pédogénèse très active, c'est la crémation des offrandes à destination du défunt ou des dieux infernaux qui permet d'identifier des vestiges rituels. En revanche, l'étude des os animaux non brûlés découverts dans les remblais de sol a montré qu'une bonne partie de ces vestiges portait les stigmates clairs d'une érosion établissant une distance chronologique entre l'occupation documentée par le niveau archéologique et l'implication des morceaux de viande dans quelque activité que ce soit : pour parler clair, une bonne partie de ces restes ont traîné sur les sols de la nécropole et peuvent être qualifiées d'intrusifs ou d'erratiques[9]. Dans la cuisine de la *caupona* des *Postumii* (VIII, 4, 44) en revanche, les niveaux d'occupation de la cuisine offrent un panel assez représentatif des offrandes faites sur la flamme du foyer à destination des dieux Lares, mais on est là sur un espace réduit et sur des niveaux peu remaniés[10]. Le tamisage du niveau en question a donné des fruits entiers dont la carbonisation permet de faire le lien avec l'activité sacrificielle. On brûlait sur la flamme du foyer des pignons et des cônes de pin, des noix et des noisettes, de la figue, du raisin, de l'olive et de la datte, autant de fruits que l'on peut d'ailleurs identifier sur les peintures pompéiennes montrant des autels de laraire.

L'autre contexte désormais documenté est celui de fosses délibérément aménagées dans la cour des sanctuaires ou dans les jardins. Certaines cérémonies étaient donc suivies par l'ensevelissement de produits calcinés qui ont de toute évidence un rapport avec les offrandes faites aux dieux. Un premier exemple provient des fouilles menées dans les annexes du temple de Fortune Auguste construit dans les deux dernières décennies avant le changement d'ère[11]. On sait que le culte est devenu public en 3 ap. J.-C., date qui marque la nomination des

---

[7] Je remercie T. Oueslati pour les os et V. Matterne pour les vestiges carpologiques de me laisser publier ces observations encore inédites.

[8] VAN ANDRINGA, LEPETZ (2006), p. 1148-1152. Voir également MATTERNE (2008).

[9] Cf. S. LEPETZ, in VAN ANDRINGA, LEPETZ (2006), p. 1148-1151.

[10] M. ROBINSON, in DICKMANN, PIRSON (2002), p. 304 *sq.*; ROBINSON (2005), p. 117-118.

[11] Bilan succinct des opérations dans VAN ANDRINGA *et al.* (2010a).

premiers ministres de Fortune Auguste. La fouille a montré que les salles situées au pied du podium ont été aménagées au même moment que le temple. Il s'agit bien par conséquent des annexes du sanctuaire composées de pièces d'habitation, d'une salle de repas et d'une cuisine. Rappelons qu'à Pompéi, les cuisines sont aménagées uniquement dans les sanctuaires où est attesté un collège de *cultores*[12] : l'originalité de ces associations religieuses ou de ces collèges, *Venerii*, *Isiaci*, *ministri Fortunae Augustae*, était bien d'élire domicile dans le temple d'un dieu dont l'audience dépassait le cadre collégial. La construction du temple a eu pour conséquence la destruction d'une domus antérieure appartenant à l'évergète M. Tullius, puisqu'une inscription nous apprend que nous sommes sur son terrain privé. Les sols de mosaïques furent percés de trous de poteaux pour servir de calage aux engins de levage des blocs de parement du temple. Une fois le chantier terminé, on reboucha ces trous pour l'aménagement du sol de la cuisine. Au sommet du remplissage de l'un de ces orifices furent déposés, mélangés à des charbons de bois, des fruits complets carbonisés dont la composition ne laisse aucun doute quant à l'identification de ces restes : noisette, noix, poire, figue, datte et grappe de raisin[13]. Ces fruits ont été brûlés sur un foyer, dans le cadre d'un rituel précis intervenu entre la clôture du chantier du temple et l'aménagement du sol de la cuisine des annexes. Les fruits offerts à la divinité ont ensuite été ensevelis dans le niveau de comblement des engins de levage avant la pose du sol de la cuisine. L'interprétation d'un tel phénomène est compliquée par l'absence de documentation textuelle sur le sujet, mais on relève toutefois l'enfouissement volontaire des vestiges sacrificiels. Un traitement identique peut être déduit d'un certain nombre de fosses des jardins de la maison d'Amarantus (I, 9, 11-12). Ces témoignages relèvent cette fois de la sphère privée. Les maisons de Pompéi étaient équipées de sanctuaires, des édicules ou des niches disposés dans des endroits stratégiques. Des autels portatifs complétaient les aménagements religieux sans oublier les foyers des cuisines où l'on brûlait les offrandes faites aux dieux Lares, principaux dieux domestiques pompéiens[14]. La fouille des jardins de la maison d'Amarantus a mis au jour plusieurs types de fosses, des fosses dépotoirs, des fosses contenant des matériaux issus des réfections des maisons ainsi que des fosses particulières parce que remplies de matériel brûlé[15]. Le contenu de ces cavités associant des fruits carbonisés à des os animaux provenant de morceaux non consommés mais brûlés sur la flamme renvoie encore immanquablement à des offrandes alimentaires faites aux dieux domestiques[16]. On retient également, une fois encore, le geste volontaire de leur enfouissement, à proximité de la cuisine ou du laraire de la

---

[12] VAN ANDRINGA (2009), p. 325 *sq.*

[13] Étude inédite de V. Matterne.

[14] Sur les rituels dans les maisons, voir FOSS (1997) et VAN ANDRINGA (2009), p. 217-269.

[15] FULFORD, WALLACE-HADRILL (1995-1996) et (1999).

[16] Le contenu de ces fosses est décrit par ROBINSON (2002) et (2005), voir également G. CLARK, A. POWELL et M. ROBINSON, in FULFORD, WALLACE-HADRILL (1999), p. 85-119.

maison en remarquant toutefois que ce genre de dépôt n'était pas systématique, loin s'en faut : dans le jardin de la maison I, 9, 11, on compte une dizaine de fosses pour l'époque julio-claudienne, correspondant donc à une dizaine de cérémonies. La plupart des fêtes domestiques ne donnaient donc pas lieu à un enfouissement volontaire des restes. Le même constat peut être établi à propos du jardin d'une maison fouillée près de la porte du Vésuve, à l'autre bout de la ville[17].

On retient de ces quelques exemples une grande variété dans les assemblages carbonisés. Certes, ce sont les mêmes produits (des produits standard en quelque sorte) qui reviennent d'un dépôt à l'autre, des fruits au premier rang desquels la pomme de pin, la figue, le raisin, la datte, la noix et la noisette; des os animaux au premier rang desquels le porc, le mouton et le coq domestique. En revanche, les combinaisons varient d'un dépôt à l'autre. Prenons la maison d'Amarantus. La fosse F287 contenait une boîte carbonisée dans laquelle ont été identifiés des os incinérés appartenant à trois jeunes agneaux (abattus avant sept mois) et à au moins dix-sept coqs domestiques (dont quinze mâles). Les fouilleurs ont sans doute raison de proposer d'identifier dans ces restes les vestiges d'un sacrifice exceptionnel célébré en l'honneur de Mercure, le dieu des gains et des profits[18]. Dans la fosse F252, on trouve les fragments incinérés d'une jeune chèvre abattue avant six mois, appartenant aux os de la tête et des bas de patte. Comme dans l'exemple précédent, l'animal est associé à des fragments d'extrémités d'ailes et de pattes de coqs domestiques mâles. La fosse F206/197 contenait sept os de porc jeune et de nouveau-né ainsi qu'un os de capriné avec un total de seulement cinq os brûlés et donc passés sur la flamme. La structure F206/196 a livré, elle, douze os de cochon dont six brûlés alors que la fosse F231/218 a livré 34 fragments de porcelet nouveau-né dont quatre brûlés, associés à des arêtes de poissons, à des fruits carbonisés et à huit vases miniatures, ces derniers confirmant au passage l'identification de vestiges rituels. Dans le même ordre d'idée, on peut mentionner l'extrême diversité des dépôts identifiés sur les bûchers de la nécropole de Porta Nocera : manifestement, mais ce ne peut être une surprise, il n'y a pas de « listes sacrificielles » qui préciseraient pour chaque culte le détail des offrandes attendues par la divinité honorée[19]. Il est probable en revanche que la diversité des assemblages soit un reflet de la variété des cultes et des cérémonies célébrées dans l'espace domestique : nous sommes ici en plein cœur du sujet, les compositions rituelles mises en évidence participant à la représentation du divin et à la définition de l'identité des cultes. Dans ce domaine, tout le travail d'interprétation reste à faire par

---

[17] ROBINSON 2002.

[18] Les os animaux sont étudiés par G. Clark et A. Powell, les restes végétaux par M. Robinson, voir *supra*, n. 16.

[19] Sur l'exemple d'une liste sacrificielle découverte à Rome, *CIL* VI, 820 : ce document fragmentaire est identifié à un tarif sacrificiel établissant les sommes d'argent à verser au sanctuaire en fonction des espèces abattues et des pratiques, holocauste ou sacrifice sanglant.

un croisement de l'ensemble de la documentation textuelle, iconographique et archéologique.

L'état carbonisé des vestiges rencontrés oriente évidemment vers l'identification des parts du sacrifice réservées aux dieux et par conséquent brûlées sur la flamme de l'autel ou du foyer de la cuisine. Les trouvailles faites dans le sanctuaire de Bacchus et de Fortune Auguste ont déjà été signalées. Ajoutons les contextes découverts dans le grand temple de Vénus qui montrent que les cultes publics se signalent par l'abondance et la quantité des offrandes. Des fosses et un foyer de l'époque samnite ont livré 1985 carporestes étudiés par G. Fiorentino et G. Marino[20]. Les déterminations ont donné une grande quantité de céréales (orge et blé), de légumineuses (vesces, fèves, pois chiches), de fruits (pommes, figues, raisins, noix, noisettes) ainsi que des préparations à base de farine identifiables à des restes de pains ou de galettes. Si l'on précise les données en fonction des structures, le foyer a livré les restes carbonisés de noix, noisettes, pommes, légumineuses, olives, céréales, figues avec une abondance de grains de raisin entiers ainsi que des baies et des graines de myrte commun. Neuf vases miniatures ont brûlé sur le foyer, contenant un grain de raisin associé à une baie de myrte complète, une graine d'amidonnier et une d'orge commune. Ces offrandes participent manifestement à la construction de la séquence rituelle et renvoient, selon J. Scheid, à la *pars pro toto* sacrifiée à la divinité, en l'occurrence ici la déesse qui a précédé Vénus Pompéienne (Mefitis ?). En contexte domestique, on relève dans les fosses F287 et F252/356 de la maison d'Amarantus que les restes en question concernent soit les os de la tête et les pattes, soit les extrémités des ailes et les pattes[21]. Cette offrande des bas morceaux dans la maison I, 9, 11, rappelle évidemment une critique acerbe de Tertullien (*Apol.*, 14, 1) : « Je ne parle pas de votre attitude dans les sacrifices, lorsque vous immolez toutes les bêtes à demi-mortes et en décomposition, tandis que des victimes grasses et sans défaut vous n'offrez que les déchets, la tête, les ongles, les rognures de plumes et de soies, et tout ce que vous auriez jeté chez vous. » Les vestiges sacrificiels caractérisés à Pompéi offrent une liste de produits alimentaires servis à la table des dieux, utilisant certes les mêmes espèces et ingrédients, mais présentant en revanche une grande variété de combinaisons. Manifestement, c'est là un argument indiquant que ces offrandes jouaient un rôle précis dans les constructions rituelles, différentes selon les cultes et les cérémonies.

Un autre constat est sans aucun doute la part prise par les fruits dans les offrandes faites aux dieux, cela dans tous les contextes envisagés, sanctuaires publics, domestiques et tombes. C'est même une constante. Certes, les céréales sont présentes dans le temple de Vénus comme dans cette fosse de la maison

---

[20] FIORENTINO, MARINO (2007). Pour le contexte archéologique, CURTI (2007).

[21] G. CLARK et A. POWELL, in FULFORD, WALLACE-HADRILL (1999), p. 85-119.

VI, 16, 27 qui a livré un morceau de pain brûlé associé à une substance carbonisée contenant de l'épeautre et de l'orge[22], mais en quantité nettement moindre si on les compare aux nombreux fruits découverts dans les divers contextes mis au jour, publics et privés. Les fruits jouaient un rôle prédominant dans la plupart des cultes pompéiens : de la noisette, de la figue et du raisin chez Bacchus, de la noisette, des noix, de la figue, du raisin, de la pomme chez Vénus/Aphrodite, de la noisette, de la noix, de la figue, de la datte, du raisin chez Fortune Auguste, des pommes de pin, des dattes, des châtaignes, des noix et des figues chez Isis. En contexte domestique, les mêmes espèces reviennent invariablement : étaient sacrifiés sur la flamme de l'autel d'Amarantus de la pomme de pin, des noix, des noisettes, des figues, du raisin, de la datte (avec des combinaisons différentes d'une fosse à l'autre). Dans la *caupona* des *Postumii*, on brûlait aux Lares des pommes de pin, des noix et noisettes, de la figue, du raisin, de la datte[23]. Dans l'enclos funéraire des Vesonii, ce sont les vestiges de figues et de raisin qui dominent largement suivis par les fruits à coque[24] (noisettes, noix). Arrêtons là l'énumération pour noter que figues, raisins, dattes, pommes de pin, noix, noisettes s'affichent avec une belle constance tout autant dans les vestiges archéologiques identifiés que sur les peintures religieuses[25]. Un tel constat montre que les sacrifices incluaient systématiquement ou peu s'en faut des fruits déposés sur la flamme de l'autel[26]. Les combinaisons étaient alors fonction des cultes. On a noté la présence de myrte et de céréales dans les dépôts du sanctuaire de Vénus; on peut se demander si les céréales carbonisées découvertes dans une fosse de la maison proche de la porte du Vésuve (VI, 16, 27) n'a pas un lien avec le culte de Vesta, surtout représenté chez les boulangers, mais également en contexte domestique.

Dans les assemblages osseux énumérés, une observation mérite d'être signalée à savoir l'absence ou la rareté des os de bovins découverts dans les maisons[27]. La raison en est que les restes osseux découverts dans les maisons relèvent plutôt des sacrifices privés célébrés en l'honneur des dieux domestiques, notamment des Lares. Dans les maisons de Pompéi, de nombreuses peintures de laraires montrent ainsi des quartiers de cochon préparés commémorant les sacrifices célébrés en l'honneur des Lares et du génie du *paterfamilias*, ainsi par exemple dans une ferme de Sant'Antonio Abate, dans les cuisines de la maison du "cochon" (IX, 9, c) et de Sutoria Primigenia[28] (I, 13, 2). Le porc était abattu devant le laraire

---

[22] ROBINSON 2005.

[23] M. ROBINSON, in DICKMANN, PIRSON (2002).

[24] MATTERNE (2008).

[25] Ces peintures sont présentées dans BOYCE (1937), BASSANI (2008) et GIACOBELLO (2008).

[26] Sur les offrandes végétales, voir J. Scheid dans ce volume.

[27] Voir VAN ANDRINGA (2008b).

[28] Ces peintures sont présentées dans VAN ANDRINGA (2009), p. 230 *sq*.

principal autrement dit dans l'atrium, parfois aussi selon les cas dans le péristyle ou le jardin, puis il était préparé dans la cuisine, toujours sous le regard des Lares et du génie du *paterfamilias*. Les viandes fraîches étaient cuites sous forme de brochettes; le reste était préparé en salaison pour le reste de l'année. Pendaient alors dans le garde-manger jambons et saucissons, la hure dans laquelle on allait prélever la chair, toujours sous la surveillance des dieux. Des serpents gardent ainsi les celliers des maisons de l'Éphèbe (I, 7, 10), d'Ariane (VII, 4, 31-51) et des Noces d'Argent. De ces sacrifices domestiques, les restes osseux retrouvés dans les fouilles gardent parfois le souvenir : dans la maison des *Postumii*, l'étude archéozoologique de MacKinnon a montré que le cochon (qui représente 60 % des vestiges) et le mouton étaient bien découpés sur place[29]. Ces animaux pouvaient même être élevés dans la *domus* : un abreuvoir est en effet identifié dans une pièce proche de la cuisine. La présence conjointe de mouton et de porc rappelle un passage de Plaute (*Rud.*, 120 *sq.*) où le propriétaire fait préparer des agneaux et des porcs pour le sacrifice aux dieux Lares. Dans une autre maison aristocratique, celle de Marcus Lucretius (IX, 3, 5), les restes de bœuf découverts dans les rejets domestiques n'atteignent pas 3 % des os à l'époque impériale alors que dominent largement (jusqu'à 85 %) les vestiges de porcs, notamment de jeunes porcs abattus vers 2-3 mois : n'a-t-on pas, dans ces proportions livrées par l'étude de MacKinnon, un reflet de la gestion des sacrifices[30] ?

Ces observations impliquent par conséquent que les bovins étaient plutôt sacrifiés et découpés dans les grands sanctuaires, la viande distribuée dans le *macellum* alors que les porcelets consommés dans la maison de Marcus Lucretius provenaient en partie au moins de l'élevage du propriétaire. Lors de la fête des Lares ou du génie du père de famille, le cochon amené de la campagne était abattu rituellement dans la maison, devant le laraire de l'atrium ou dans la cuisine (le foyer était le domaine privilégié des Lares). L'étude des ossements animaux provenant des niveaux de sol de la maison de Caius Iulius Polybius est sans doute un reflet de cette surreprésentation des ossements de porc dans l'espace domestique[31]. On pouvait également sacrifier des poulets comme dans la maison d'Amarantus où la part réservée aux dieux (les pattes et la tête) a été retrouvée carbonisée et déposée dans des fosses. Le reste de l'animal était consommé dans des banquets dont on a des témoignages précis dans les *triclinia* des maisons ou dans les peintures. Tous ces témoignages rendent compte des liens établis dans le domaine urbain entre la gestion des sacrifices et les pratiques alimentaires; ils tendent notamment à faire le lien entre la viande consommée dans l'espace domestique et l'activité rituelle propre à la maison.

---

[29] M. MACKINNON, in DICKMANN, PIRSON (2002), p. 308 *sq.*

[30] Dans CASTREN (2008), p. 147-148.

[31] Ciarallo, De Carolis 2001.

Ces quelques observations suffisent à mettre en évidence l'apport que présentent la recherche et l'analyse des vestiges cérémoniels dans notre compréhension des stratégies rituelles qui fondent le système sacrificiel des populations antiques. C'est finalement toute la richesse des constructions rituelles que dévoilent les vestiges sacrificiels. Toutefois, pour aller plus loin, il est désormais essentiel de pouvoir travailler sur des contextes publiés de façon exhaustive. Une synthèse nécessiterait en effet de se fonder sur un nombre important de dossiers intégralement publiés où toutes les étapes de l'analyse sont maîtrisées, du terrain au laboratoire et à la phase interprétative.

William VAN ANDRINGA

Université de Lille 3
Halma-Ipel UMR 8164 (CNRS, Lille 3, MCC)
Domaine universitaire du Pont de Bois, BP 60149
FR – 59653 VILLENEUVE D'ASCQ Cedex
Courriel : william.va@free.fr

Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin
Kernos supplément 26 (2011), p. 89-103.

Ὁ λιβανωτὸς εὐσεβές καὶ τὸ πόπανον: the rationale of cakes and bloodless offerings in Greek sacrifice[*]

Abstract: This paper investigates the relationship of sacrificial cakes to animal sacrifice and compares this relationship with that between different types of food in a non-sacrificial meal. It also considers the function of sacrificial cakes as marking out the deity to whom they are offered, and/or the occasion of the offering, either by a form that is simply distinctive and different from others, or by the use of what is understood as symbolic language. Finally the significances attached to bloodless sacrifice are discussed, including the perception of such offerings as representative of a primitive state and their use to express a morally superior position and to claim a better understanding of the relationship between divinity and worshipper.

Résumé : Cet article étudie la relation qui se noue entre les gâteaux sacrificiels et les animaux de sacrifice, et compare cette relation avec celle qui intervient entre différents types d'aliments dans un repas non sacrificiel. Il aborde également la fonction des gâteaux sacrificiels comme marqueur d'identité de la divinité à laquelle ils sont offerts, et/ou de l'occasion de l'offrande, que ce soit par la forme qui est particulière, ou par l'usage de ce qui est compris comme relevant d'un langage symbolique. Enfin, les significations attachées au sacrifice non sanglant sont discutées, en particulier la perception de telles offrandes en référence à un stade primitif et leur utilisation pour exprimer une posture moralement supérieure et revendiquer une meilleure compréhension de la relation entre divinité et acteur du culte.

Sacrifice is a many-splendoured thing, and it is scarcely surprising that over the last century it has loomed so large in the study of ancient Mediterranean religion, nor that new angles should be constantly under exploration.[1] Even where there is a wish to challenge the usual view of animal sacrifice as central to

---

[*] I should like to thank Vinciane Pirenne-Delforge for inviting me to the conference on which this volume is based, and both her and Francesca Prescendi for proposing such a fruitful theme for investigation. I am also grateful to the audience for several helpful suggestions, especially to Louise Bruit, Aude Busine, Stella Georgoudi, John Scheid and Athena Tsingarida; and to Fabienne Marchand for later advice. The errors are all my own.

[1] For a summary of the predominant views of the second half of the twentieth century, BREMMER (1994) p. 40-43 is admirably clear and concise. New perspectives notably in GEORGOUDI – KOCH PIETTRE – SCHMIDT (2005), and in HITCH – RUTHERFORD (forthcoming) and FARAONE – NAIDEN (forthcoming); the essay by Lincoln in the last-named deals further with the historiography of the subject.

the religious practice of classical antiquity, attention is necessarily lavished on the whole complex of sacrifice and all its details and variants.[2] For it is doubtful whether any general theory of sacrifice, or even more modest approach to the subject, can be quite satisfactory if it does not take into account the multiplicity of sacrificial forms. It is for this reason that, in attempting to contribute to one of several recent projects which mark a shift from earlier sacrificial models, I have chosen to examine an apparently minor, but still significant, aspect of Greek sacrificial ritual: the offering of bread and cakes, with a glance at bloodless sacrifice more generally. Our volume in general, rather than focusing on the sacrificial community – its response to violence, its self-definition, or its reading of its place in the universe – concentrates instead on the connexion of sacrificial actions with conceptions of the gods, the recipients of sacrifice. This piece will follow that lead, but will not avoid the sacrificing community entirely, for the relationship between deity and worshipper is of necessity part of the conceptualisation of the divine.

In general terms, it is very noticeable that sacrificial cakes were a matter of some interest to the Greeks, and it is this interest which makes the study both possible and legitimate. Lobeck, in *Aglaophamus*, constructed his 'pemmatologia sacra' on the basis of methodical ancient treatments;[3] Athenaeus, whose two discussions of bread and cakes supply much of our information, lists seven authors of treatises on these confections, and also authors on ritual and local antiquities who include material on cakes.[4] We must ask why it was that these writers thought that cakes and bread were significant, and why they thought it important to list and distinguish different types. Some authors, no doubt, were interested primarily in explaining the multitude of food references in Middle and Old Comedy, while for the authors of ritual handbooks the important point may simply have been to ensure correct ritual performance: it is so because it is so. But these motives are not sufficient to account for all the interest; our sources include details which go well beyond these limits. Further, even in earlier sources and outside treatises of systematic classification, we can discern an interest in cakes and bread in both secular and sacred contexts, while through their numerous different names, shapes, and occasions of use, the cakes themselves supply their own implicit classification. Cakes can be perceived in terms of opposition to meat and meat dishes, as cooked food in opposition to fruits and nuts, as shaped and moulded food in opposition to pottages and gruels, and also in terms of the relationship between cake and cake – there is, so to speak, a grammar of cakes. In what follows, I shall be suggesting three contexts of significance for cakes as they are used in cult as vehicles of expression.

---

[2] Especially in FARAONE – NAIDEN (forthcoming).

[3] LOBECK (1829) p. 1050-1085.

[4] Athenaeus, III, 109ff (breads); XIV, 643ff (cakes; see below on the distinction); cf. Pollux, VI, 72-79, and the lexicographers under many heads.

But first we must consider what exactly counts as a cake, or perhaps 'sweetmeat' is a better word. The associations of 'cake' in modern languages are slightly different from the range we are discussing here. In English, we 'bake a cake', and in our cookery books 'baking' is more or less synonymous with 'cakes and bread'. But a little further thought might suggest the more distant kinship of griddled or fried confections such as *crêpes* (pan*cakes* in English) or Indian flatbreads, and Greek writers certainly list grilled breads and shallow- and deep-fried breads and cakes alongside baked ones. What all these creations have in common is the presence of a good quantity of cereal (less usually pulse) flour in their composition, the addition of liquid to permit shaping, and a cohesive final form produced by cooking or (sometimes) exposure to the sun. Within this broad category there was a fairly clear distinction between ἄρτοι, made from wheat, and μᾶζαι, from barley, and there was also a distinction corresponding in some measure to our own between 'bread' and 'cake', as we can see from the two sections in Athenaeus. His basis for the two discussions is place in the meal, with cakes appearing as part of dessert, δεύτεραι τράπεζαι. Context is quite important, then, in classification, and it is not too surprising that just as in our own culinary settings the distinction between bread and cake is far from absolute. Different writers may disagree on how to classify a particular confection. Thus the ἀμφιφῶν in the tradition deriving from Philochorus is a πλακοῦς, but the lexicographer Pollux calls it a μᾶζα.[5] Even Pollux himself appears not to be consistent: if his text is correct, he lists the ὀβελίας among the μᾶζαι, but defines it as an ἄρτος. Although Athenaeus says that πλακοῦς is an adjective with ἄρτος understood, both he and Pollux hedge their bets with phrases like ἄρτος πλακουντώδης, ἄρτος ἐγγυτέρω πλακούντος, and μεθόριος ἄρτου καὶ πλακούντος. Generally it seems that the πλακοῦς is richer or fancier than the ἄρτος: this is clear from the story also told by Athenaeus in which Diogenes, unaccustomed to such fare, finished off a πλακοῦς and pronounced it 'good bread'.[6] Hence the convention of rendering πλακοῦς and similar words as 'cake' or 'galette' is not so far from the mark.

We can now examine the relationship of breads and cakes to other food – my first area of significance. At the simpler end of the spectrum, it is clearly the case that bread of some sort was the staple ingredient of many an ordinary meal, although we should not overlook the role of grains in other forms, such as porridge or honeyed grains like the modern κόλλυβα. Solid breads have definite advantages over these alternatives, however: they are more durable, more easily portable, and they can also be used to wipe up other, wetter foods and if necessary to clean the hands after eating.[7] But in either case a meal centred round bread or porridge has obviously a very different 'meaning' from

---

[5] Philochorus, 328 F 86 (ed. JACOBY); Pollux VI, 72-79.

[6] Athen., III, 113f.

[7] Cleaning the hands: for instance, Aristophanes, *Equites*, 412-413 with scholia; Harmodios of Lepreon, 319 F 1 (ed. JACOBY).

one where meat is the main food consumed. Though the consumption of meat products may not have been preternaturally rare among the Greeks, I think it is clear that large portions of meat could never have been taken for granted as part of an everyday meal, and that most meats were valued as prestige food and a privileged part of the diet. Yet it is also clear that the relationship between meat and bread is not a simple one between foods high and low in esteem respectively. Bread is, quintessentially, *what people eat*, the invention of agriculture ranks among the greatest benefits given by gods to mortals,[8] and apparently even in the grandest and most luxurious feasts bread in some form or other is an essential component. The meat meal will always include bread, the bread meal only on occasion meat. Of course, the grander the meal, the more elaborate the bread, or cake, as many of the creations should probably now be called. In this case, the cakes are highly valued as special treats and delicacies, as is abundantly clear from the evidence of comedy. They are not the central, most 'important' part of the meal, but they are indispensable to its status as a special repast.

I return now to sacrifice. Even leaving aside theoxenia and similar practices,[9] it is apparent that there is a close connexion between sacrifice and meal. The sacrifice normally *results* in a meal for the human participants, or at least some of them; it is also *analogous* to a meal, in that things commonly eaten and drunk are brought together and in some way consumed. It is not surprising that Hesiod represents sacrificial practice as deriving from an original meal shared between gods and humans.[10] Whatever form the *actual* sacrificial meal may have taken – however much was added to the offerings for the divine or heroic recipient before human consumption – the meal analogy, in the form of the objects offered, was somewhat schematic. In sacrifice – again as opposed to theoxenia – we seldom hear of vegetables, for instance, and while fruits may form part of table-offerings they are not usually prescribed as such in sacrifice regulations. Bread and cakes, however, are quite commonly mentioned. For instance, in the well-known fourth-century Coan lex sacra *LSCG* 151[11] we learn that the preliminary sacrificial procession in the festival of Zeus Polieus includes two animal victims, probably for different parts of the procedure, seven 'cakes' of the type called φθόις, honey, and a garland.[12] Schematically, this seems to represent a meal, with meat as the centrepiece, honey, which will be mixed with milk as wine is mixed with water, to substitute for wine as a drink in a ritual of which the first part is wineless,[13] and a garland to stand for symposi-

---

[8] E.g. Isocrates, *Panegyricus* 28.

[9] On which see JAMESON (1994).

[10] Hesiod, *Theogony*, 535-560.

[11] Now *IG* XII 4, 274-278.

[12] *LSCG* 151 (=*Syll.*[3] 1025-1027), l. 28-38.

[13] On wineless rituals see HENRICHS 1983 and 1994. See also Pirenne-Delforge in this volume.

astic festivity. The cakes are an accompaniment or a follow-up to the meat – since according to the Suda, the φθόις is a cake which can accompany the offering of the entrails,[14] and indeed this is the procedure followed here. At the main sacrifice on the following day, along with the ox is offered a set quantity of barley grains (a little over four litres), and two large loaves of set sizes and (in one case) form, plus libations of wine (again a set amount).[15] Here again we have the basic form of the meal: meat, with accompaniments both of bread and of unmoulded cereals – perhaps the θυλήματα burned with the god's portion in a normal sacrifice – and washed down with wine. In the one case, bread complements the meat and makes the solid food into a complete meal; in the other (the previous day) cakes appear as tasty adjuncts to a 'meal' already defined as special by the presence of a large quantity of good meat. The meal is in this case symbolic rather than actual, or better, it is given in its entirety to the deity, because this is a holocaust sacrifice. But whether the rite is holocaustic or participatory, the god is offered a meal of the type most humans prefer, centred around high quality meat, accompanied by bread or perhaps more often, cereal confections of a finer quality than the everyday. As Louise Bruit has shown, in sacrifice as well as in theoxenia, the gods both share and do not share the human meal, but they certainly in some manner receive a *meal*, not only pieces of meat.[16] However important and central the meat is, the meal is incomplete without cereal accompaniments, which as I have said frequently contribute to the composition of the meal as far removed from the ordinary and add to its special quality.

So far I have been using the word 'special' to indicate simply a degree of richness and niceness which contrasts with everyday fare. But there are other senses in which cakes can be special: they may either be formed in a particular way that suggests sacred use, or they may be specific to a particular deity, cult or festival. This is my second context of significance, and the one which comes closest perhaps to the main theme of this volume. An appropriateness for sacred as opposed to secular use is indicated, for instance, by Polybius' reference to 'the πόπανα with ὀμφαλοί which are placed on sacrifices';[17] here we have a round, flattish cake with one or more circular protrusions on its surface, which is defined for Polybius' readers by its use in sacrifice, and more particularly by being offered and placed in addition to or after the main event.[18]

---

[14] *Suda*, *s.v.* ἀνάστατοι (ed. ADLER I [1928], p. 188); an article of wider scope than the lemma implies.

[15] *IG* XII 4, 278, l. 47-49 (= *LSCG* 151A).

[16] BRUIT ZAIDMAN (2005), p. 31-46.

[17] Polybius VI, 25, 7: τοῖς ὀμφαλωτοῖς ποπάνοις παραπλήσιον τοῖς ἐπὶ ταῖς θυσίαις ἐπιτιθεμένοις. The comparison is to a Roman shield.

[18] This is expressed by ἐπιτιθεμένοις, although the exact manner of offering remains debatable: the cakes could have been added to the sacrificial fire, perhaps to the grilling intestines as in

Again, Pollux divides his list of μᾶζαι (but not ἄρτοι or πλακοῦντες) into 'sacred' and 'those which humans use',[19] so it is clear that, even allowing for regional differences in nomenclature, there are many different types of cakes which are used in cult. This in turn suggests at least a partial differentiation of cakes as appropriate in different cult contexts. The scholars of later antiquity were aware of several cakes used in specific cults, some mentioned in sources such as comedy, but also treated and explained in ritual handbooks, local histories, and specialist works on food. Thus for instance we find the βασυνίας, offered to Iris by the Delians, while we are told (though epigraphical evidence changes the picture slightly) that the βοῦς is offered to Apollo, Artemis, Hekate and Selene.[20] In an earlier paper, I suggested that in perhaps the majority of cases the important thing may be not so much a particular appropriateness in the cake, a perceived match between the qualities of the festival or deity and the confection offered, as the simple fact that one particular ritual circumstance calls for the use of one particular cake.[21] The ritual is identified and given specificity by – no doubt among other things – the kind of cake offered. Cakes are able to perform this function because of the very great number of variables involved in their making. In contrast with the few liquids available for libations, and the relatively limited number of animal species used in sacrifice, even allowing for differences in age, colour, and so on, cakes, being a human creation, can be made in a far greater variety of shapes and sizes, so that it is easy for a particular form to be confined to a particular ritual context. Since, as we have seen, cakes were also often – perhaps normally – carried in the sacrificial procession, this form was also presented very visibly, so that for both spectators and participants it would necessarily come to characterise a particular ritual in distinction to another. But can we get further than this?

However much the Greek mind loved explanations, it still seems unlikely that every confection had an explicable correlation with the festival in which it was employed or the deity to whom it was offered. But some cases may seem more promising than others. Let us begin with the *bous*. I suggest that here we can find three types of meaning. Cakes representing animals, like this one, are a not uncommon phenomenon: we know also of a deer-cake (ἔλαφος), and the

---

LSCG 151 above (where the word ἐπιθυέτω is used), or placed on an offering table as an adjunct to the burnt sacrifice.

[19] Pollux, VI, 75-76.

[20] βασυνίας: Athen., XIV, 645b. βοῦς: Pollux, VI, 76: πέλανοι δὲ κοινοὶ πᾶσι θεοῖς, ὡς αἱ σελῆναι τῇ θεῷ κέκληνται ἀπὸ τοῦ σχήματος, ὥσπερ καὶ ὁ βοῦς· πέμμα γάρ ἐστι κέρατα ἔχον πεπηγμένα, προσφερόμενον Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέμιδι καὶ Ἑκάτῃ καὶ Σελήνῃ. *IG* II^2 4987 (*LSCG* 25, Athens) prescribes a βοῦς offering to Apollo Pythios, but *LSS* 21 (Halimous) to Hestia, and *LSS* 80 (Samos) to Kourotrophos and Hermes.

[21] KEARNS (1994), p. 69-70. I go over again here some of the material used in the earlier paper, because it is clear that my argument in that article was not understood by at least one reviewer.

Delian ἀχαΐνη, whose name also means a deer, while we hear more generally that animal-shaped cakes were offered when animals could not be.[22] On this level, the message is an ambiguous one. If the cake-βοῦς alludes to a sacrificial animal βοῦς, it might be saying that the sacrifice of bovines is appropriate for the deity – that this is a substitute for the real thing, which *could* be given – or, on the contrary, that the deity receives the cake because the real thing is unacceptable, either to the deity or to the sacrificer. However, it is clear that this last rationale cannot be a necessary implication of the βοῦς, as it can be offered in conjunction with animal sacrifice; it could however be taken to indicate a theoretical willingness to offer a more expensive cow rather than merely a sheep or goat. On another level**,** or rather another type of meaning, if Pollux is right that the βοῦς is felt to be particularly appropriate in the cults of Apollo, Artemis, Hekate and Selene (he is not right that it is used *exclusively* so), it follows that the cake serves to reinforce a perception that this group of deities has something in common. Here, it is not surprising to find Artemis linked to Hekate, as certain forms of Artemis are very close in character to this goddess, and the connexion with the Moon also belongs in this area, from at least the fifth century; it is rather more of a surprise to find this aspect of Artemis thus linked to Apollo, although a connexion with Apollo was probably felt in the sevenfold nature of the cake, the seventh being the day of the month particularly associated with that deity.[23] One effect of the βοῦς cake, then, might be to affirm the unity between the more independent, Hekate-like forms of Artemis and her Apolline aspect – one wonders if the cake was offered also to the third member of the Delian triad, Leto.[24]

Finally, for a third type of meaning, we might consider the form of the cake itself. While Pollux deals with this cake just after the σελήνη, saying that both are named from their shape, he describes it simply as a cake with moulded horns. The Suda, on the other hand, in two places describes a βοῦς ἕβδομος – a form which is well attested epigraphically – as a cake placed on six σελῆναι cakes, which we know to be round discs in form, and itself shaped with projecting horns – κέρατα ἔχοντα – which, we are told, are 'in imitation of the new moon' (κατὰ μίμησιν τῆς πρωτοφανοῦς σελήνης).[25] This full assembly of

[22] ἔλαφος: Athen., XIV, 646b. ἀχαΐνη: Athen., III, 109e-f (Semos of Delos, 396 F 14 [ed. JACOBY]): ἀχαΐνην στέατος ἔμπλεων τράγον (τράγος refers probably to a spelt-like grain, not to a goat). Cakes in animal shape: e.g. Thucydides I, 126, with scholion: τινὰ πέμματα εἰς ζώων μορφὰς τετυπωμένα ἔθυον, cf. *Suda*, *s.v.* βοῦς ἕβδομος (ed. ADLER I [1928], p. 487). Cf. also STENGEL (1910), p. 222-233.

[23] But that this was not original is suggested by the existence, attested in the *Suda*, *s.v.* ἕβδομος βοῦς (ed. ADLER I [1928], p. 488), of a less common variant, the πέμπτος βοῦς, in which the 'ox' itself rested on four rather than six moon-cakes.

[24] It may or may not be relevant that the *Theogony* places Leto in close proximity to Hekate (Hesiod, *Theogony*, 405-411), in fact as her mother's sister.

[25] *Suda*, *s.v.* ἀνάστατοι and *s.v.* βοῦς ἕβδομος (ed. ADLER I [1928] p. 189 and 488); the preceding lemma βοῦς ἕβδομος p. 487 gives another explanation of the phrase.

cakes, then, according to the lexicographical tradition has a double allusion to the moon, which seems to fit very well with the earlier testimony connecting the βοῦς cake with Selene and other goddesses with lunar aspects. But this connexion is perhaps unlikely to be very old. If a cake is called βοῦς, after all, it does not need any explanation for its horns beyond that fact; and there is indeed also listed in the tradition another kind of cake or *maza* sometimes said to have horns, the βήρηξ, for which no lunar connexion is suggested.[26] Further, the description of the tips of the moon's crescent as 'horns', though it may seem familiar and obvious to us, seems to have been less so in archaic and classical Greece; I have not been able to find an instance earlier than Aratus, who does, however, use the word several times.[27] Even the depiction of the Moon with a crescent on her head, which might (but need not) suggest horns, is far from canonical before the hellenistic period. Earlier images show just as frequently the crescent beside Selene's face, or else the goddess with a disc rather than a crescent.[28] It is possible, then, that the lunar meaning comes to be ascribed some time after the name and form of the βοῦς cake had gained currency; possible also, therefore, that the offering to Selene, who in any case is not well attested in cult in the earlier period,[29] is also a later development. In this case the name of the round cakes forming the base for the horned cake on top would have referred originally merely to their disc like shape without necessarily evoking a very strong association with the actual moon.[30] The potential for a strong association is activated later, as both Selene herself and the lunar associations of Artemis/Hekate come further to the forefront, and as the idea of the moon's 'horns' becomes better established in both vocabulary and iconography. The 'meaning' of a sacrificial offering may change and develop over time.

To sum up what we have learned from this example, the ἕβδομος βοῦς shows that one admittedly rather elaborate and multiform cake can have several simultaneous meanings. Working in reverse order this time: if we accept the lunar connexion, the complete cake assembly, including the 'full-moon' round *selenai* and the crescent shaped horns on the ox itself, draws attention to the moon's phases and strongly suggests a lunar association for Artemis and Hekate. Where

---

[26] Bekk. Anecd., I, 226: … οἱ δὲ ἁπλῶς μάζας ἐπάνω κέρατα ἐχούσας.

[27] Aratus, *Phainomena*, 733, 785, 788, 790, 794, 800; see the note of KIDD (1997) on 733 (p. 426).

[28] *LIMC*, *s.v.* 'Astra', nos. 40, 49, 50, 51 (crescent alongside); 41, 47 and perhaps 61 (disc). Later examples have mostly the crescent on the goddess's head. In later iconography Selene's chariot is also sometimes shown yoked to cattle rather than horses: *LIMC*, *s.v.* 'Selene', nos 58-66. Often the animals have clearly crescent-like horns, a sort of visual pun.

[29] On moon cults and the moon as divinity, see PRÉAUX (1970), p. 57-63.

[30] Similarly, I am not sure to what extent we think of lunar connexions when eating a croissant, although the well-known if dubiously historical story relating the invention of the croissant to the siege of Vienna in 1683 certainly calls to mind the use of the crescent as a symbol. English street names ending in Crescent, again referring to the object's shape, are even less lunar.

there is from other angles less plausibility for such a connexion, as with Apollo, or the offerings to Hermes, Kourotrophos and Hestia which are attested epigraphically, this aspect will naturally be less conspicuous, even in the later period. It is there to be 'activated' when other factors suggest that this is appropriate. In this area, the cake is at least *capable* of saying something about the deity to whom it is offered, approximating Artemis and Hekate to the moon, and in the case of the Moon herself, drawing attention to her regular changes. It is in this area, too (let us now call it area 1), that the Apolline connexion with the number seven is operating. In another area (area 2), the shared use of the cake emphasizes a dynamic *between* deities, while thirdly (area 3) the name and schematic animal form necessarily suggest some interplay between cereal offering and animal sacrifice, even if the nature of this link is ambiguous, and this says something about the relationship between deity and worshipper.

It may well be that this degree of complexity was not to be found in every sacrificial cake. But equally, it is clear that it is a theoretical possibility; the boxes are there waiting to be filled in, and given the fragmentary state of our knowledge, it is only too likely that there were more specific meanings commonly ascribed to individual cakes than we can now recover. Let us look at a few more examples. Interesting because of its relatively early date is a case in the Derveni Papyrus.[31] The writer refers to πόπανα ἀνάριθμα καὶ πολυόμφαλα 'countless cakes with many navels', which are offered by *mystai* to the Eumenides. Of course, many things are unclear about this text, but one thing that is certain is that the author explicitly identifies the Eumenides with souls, and explains the cakes 'because the souls, too, are countless', ὅτι καὶ αἱ ψυχαὶ ἀνάριθμοί εἰσι: doubtless the many *omphaloi* are felt to be subsumed in this explanation of the appropriateness of large numbers. It is a relatively simple explanation, which works in only one area of significance (our first area), applying to the deity alone; a quality of the cakes correlates with a quality of the recipient. Whatever the ritual these *mystai* are engaged in (this is an issue we need not explore here),[32] the generally polemical attitude of the Derveni author makes it unlikely that his explanation is the 'official' line, the viewpoint of hierophant, mystagogue or initiator; but it does show the kind of explanation that could be offered and, presumably, in some quarters accepted. One is tempted to say that these cakes were polysemous as well as polyomphalous. But what must inevitably have been expressed in this offering of πόπανα, regardless of our author's interpretation, comes out in the word προθύουσι: the cake offering to the Eumenides is a preliminary sacrifice before the main event, and thus the

[31] *Derv. Pap.* col. 6: ἀνάριθμα̣ [κα]ὶ πολυόμφαλα τὰ πόπανα θύουσιν, ὅτι καὶ αἱ ψυχα[ὶ ἀν]ά̣ριθμοί εἰσι. μύσται Εὐμενίσι προθύουσι κ[ατὰ τὰ] α̣ὐτὰ μ̣ά̣γοις· Εὐμενίδες γὰρ ψυχαί ε̣ἰσιν.

[32] See HENRICHS (1984) arguing for Eleusis; against, or against an exclusively Eleusinian reference, among others TSANTSANOGLOU (1997), p. 115-117; BETEGH (2004), p. 82-83; GRAF – JOHNSTON (2007), p. 149-150.

mode of its offering indicates something in our second and third areas, those of the relationship between deity and deity, and between deity and worshipper. The Eumenides are not the main object of cult, but they are associated with that object (whether this is an Eleusinian or a Dionysiac milieu) in a subordinate capacity (area 2), and it is absolutely necessary for the worshipper to approach them before there can be access to the rites connected with the main deity (area 3). Given the nature of the Eumenides as usually conceived, we might guess that in this case the πρόθυμα was thought of as propitiatory, designed to placate entities with the power to obstruct the good things which the mysteries promised. More generally, we should note that the preliminary sacrifice of cakes is quite a frequent procedure, particularly well attested for the subordinate deities in the entourage of Asklepios,[33] and by the evaluation system we have already touched on, in which cakes are seen as good things but less valuable than meat, this *prothyma* inevitably indicates a position of lesser importance for the deity who receives it – not necessarily in general, but in the context of that particular ritual complex.

The cakes for the Eumenides indicate that, besides those cases where several meanings may be simultaneously present to the same observer, different observers and probably different participants may find different and varied significances in the same ritual objects. Returning to the main pemmatological sources, a further example will briefly show more possibilities. This is the μυλλός, made in Syracuse and other Sicilian cities for the Thesmophoria. It is a cake in the shape of the female genitals, and though we are not offered an explanation in Athenaeus,[34] it is apparent that several associations are possible. First, of course, the cake could operate as something to giggle at, something to draw the women celebrants together in a naughty conspiracy. Something like this may be suggested by the analogous case of the breast-shaped κριβάναι, displayed and eaten at women's dinners in Sparta, where a divine recipient appears to be absent.[35] But given the complexity of the Thesmophoria and its centrality in women's religious observances, it is unlikely that this would exhaust the meanings of the cake. Its form could refer to sex, or to fertility, or to femaleness, all of which are generally thought to have some part to play in the Thesmophoria, so any one of these references might make it an appropriate offering to the Thesmophorian Goddesses (thus an area 1 significance). If femaleness is felt to be emphasized, an area 3 meaning will also be apparent, marking out an affinity between the Goddesses and their (on this occasion) exclusively female worshippers. It is also quite possible that a more formal kind of explanation was offered to the participants; we can easily imagine an

[33] On preliminary sacrifice, see CASABONA (1966), p. 103-108, esp. 104-105, and note esp. *IG* II[2] 4962 (*LSCG* 21, Asklepios and others at Peiraieus).

[34] Athen., XIV, 647a, from Herakleides of Syracuse περὶ θεσμῶν.

[35] Athen., XIV, 646a.

observer in the Herodotean style remarking that 'there is a ἱερὸς λόγος for the offering of the cake'. But this, of course, is speculation.

We could speculate further that certain features in the preparation and presentation of sacrificial cakes are likely to have attracted explanation on some level or other, whether by actors or observers. Number symbolism, for instance, would seem irresistible; we have noted the numerological link between Apollo and the *hebdomos bous*. We may not now know why precisely one dried fig and three walnuts were used in the *basynias* cake, but we can be fairly confident that someone did, or thought they did.[36] And we recall that in the Coan procession on the day before the sacrifice to Zeus Polieus, exactly seven cakes were displayed, though only two deities at most seem to be involved; surely someone knew of a reason for this.

But these are only guesses; we can see that there is some tendency to attach a special significance to the form of the cake offering, whether explicitly or implicitly, but it does not at all follow that such significances were found in all or even the majority of cases. It seems plausible that significances of the second and third types, relating the deity to other deities or to the worshippers, were more widespread, as these associations tend to be looser, less tangible and less explicit than those which relate the offering directly to an aspect of the deity. It is also likely that connexions and explanations of a more conscious sort are more plentiful in the fourth century than the fifth, and in the hellenistic period than in the fourth century. Curiously, perhaps, there is little evidence for a kind of catch-all explanation which is commonplace in a similar area in the Hindu ritual context, and which might seem an easily adopted approach: that is to explain a particular offering as a deity's favourite. That 'Ganesha likes laddoos' is frequently stated, and though laddoos may be offered to any deity, they are felt to be particularly appropriate for Ganesha, who is indeed often pictured holding a round sweetmeat or a bowl of these sweets – although South Indians interpret the iconography as showing a different kind of cake, the modakam, and say 'Ganesha likes modakams'.[37] This type of explanation by no means precludes explanations on other levels within the system, and it might seem that it ought to have appealed to the Greeks, who seem to have had no problems with attributing human-style preferences for things such as trees to their deities. True, there is the apparently isolated case of Apollon Opsophagos, 'lover of dainties', worshipped in Elis, who no doubt received unusual offerings, perhaps of fish, perhaps specially elaborate *trapezomata*.[38] And there is the explanation of

[36] βασυνίας: above, n. 20.

[37] Personal contacts; cf. SKELTON – RAO (1975), p. 100: 'Vinayaka [= Ganesha] has a peculiar predilection for modakams.' Cf. also COURTRIGHT (1985), p. 112-113, although one need not follow his own psychoanalytical explanations.

[38] Athen., VIII, 346b (Polemon, fr. 109 [ed. PRELLER]). *Opsa* are cooked dishes or tasty accompaniments to bread, very often fish (whence Mod. Gr. ψάρι from ὀψάριον).

the third/second-century BCE historian Mnaseas, in his Περὶ Ἀσίας, for the sacredness of fish to the Syrian Goddess and the taboo on their consumption by lay people: Atargatis had been a queen who had ordered all fish to be given to her 'because she liked the food' (διὰ τὸ ἀρέσαι αὐτῇ τὸ βρῶμα).[39] But this is set outside Greek religion proper, and more tellingly, it is in the context of a euhemeristic account, so that the preference is essentially attributed to a human being rather than a god. Perhaps this apparent reluctance to imagine the gods' favourite foods is then connected with the whole problematic of divine consumption of the products of sacrifice; where Hinduism has available a sophisticated thought system able to explain how the divine and human can both partake of food offered to the gods, the Greeks by contrast found the whole question troubling, and produced no satisfactory resolution to their conflicting concepts on the matter.

But one further suggestion of a deity's preference in foodstuffs may serve to introduce the final part of this essay, in which we examine the position of cakes and bloodless offerings more generally as an alternative to blood sacrifice. This is a late and whimsical epigram from the Palatine Anthology, in which Ares speaks: 'Who set down rich cakes, grapes and rose petals for me, Ares the sacker of cities? Let people offer these to the Nymphs; I, Ares of bold designs, do not accept sacrifice without blood'.[40] Here clearly we have moved away from the apparently arbitrary preference for one form of cake over another to a semi-humorous statement about the general form of sacrifice that is appropriate for a particular deity. Leonidas of Alexandria, the imperial period author of this *isopsephon* verse, is here reversing the conceit of Aristophanes in *Peace* 1019-20: 'Peace doesn't enjoy slaughter, and her altar isn't made wet with blood'.[41] Of course, Aristophanes isn't reflecting the *actual* cult of Peace in Athens, which was almost certainly established later than the play, and which certainly did include animal sacrifice, as we know from the *dermatikon* accounts.[42] It seems that the idea of a deity 'not liking' either kind of offering is conceivable, but primarily in a joky context, and further, it also seems difficult to maintain that the offering of cakes or bloodless sacrifice as such was frequently related in some more general way to the perceived character of the deity who receives it.

---

[39] Athenaeus, VIII, 346 (Mnaseas, fr. 31 [ed. CAPPELLETTO]).

[40] *Anth. Pal.*, VI, 324 (Leonidas of Alexandria): Πέμματα τίς λιπόωντα, τίς Ἄρει τῷ πτολιπόρθῳ| βότρυς, τίς δὲ ῥόδων θῆκεν ἐμοὶ κάλυκας;| Νύμφαις ταῦτα φέροι τις· ἀναιμάκτους δὲ θυηλὰς| οὐ δέχομαι βωμοῖς ὁ θρασύμητις Ἄρης.

[41] Aristophanes, *Peace*, 1029-1030: οὐχ ἥδεται δήπουθεν Εἰρήνη σφαγαῖς| οὐδ' αἱματοῦται βωμός. The scholia have various explanations: that the main festival of 16 Hekatombaion involved bloodless sacrifice to Eirene (almost certainly false, see below), that private sacrifice to Eirene was bloodless, and that the sentiment involves a contrast with war and those involved in war, who take delight in blood and slaughter.

[42] *IG* II^{2} 1496, l. 90-95.

Detienne indeed has asserted that in one of the most celebrated cults which permitted only bloodless sacrifice, that centred round the 'pure altar' or ἁγνὸς βωμός on Delos, the vegetal offerings (wheat, barley, *popana*) suited the character of Apollo Genetor as giver of fruits, καρπῶν δοτήρ – but when we look at his evidence for this interpretation of the epithet in Plutarch, it does not refer to the Delian cult at all, rather to offerings at Delphi made by the Magnesians and Eretrians, with a strong colouring of Plutarch's own universalising conception of Apollo.[43] It is certainly not legitimate to assume from this that the character of the Delian Genetor was similar. Much more to the fore in the cult of the ἁγνὸς βωμός would appear to be its marked contrast with the nearby 'horn altar', the *keratinos*, where the slaughter of animals is emphasized by the use of their body parts to build up the altar itself.[44] Other examples bear out the idea of an opposition between different styles of offering within the same cult area. The offering of cakes to Zeus Hypatos in Athens, for instance, is contrasted by Pausanias in a rather freewheeling way with Lykaon's supposed institution of human sacrifice in Arcadia, but on the Athenian acropolis itself it contrasts with another cult of Zeus, that of Zeus Polieus, in which the act and repercussions of the killing of the victim receive a peculiar emphasis.[45] In the case of the fireless, and bloodless, sacrifices to Athena in Rhodes, it has been convincingly shown that we have both a contrast between a ritual of cattle sacrifice and one of bloodless offering, and very likely an instance of conscious archaising practice beginning in the mid-fifth century.[46]

In searching for meaning applied to bloodless sacrifice, then, it may be pertinent to approach the question in more 'traditional' style through first examining the modalities of the practice itself and perceptions about it. It may be that within the general category, cakes and other cereals occupy a position of primacy, coming to typify a whole style of offering symbolically opposed to the sacrifice of animals. Ares mentions the cakes before the other girly things he rejects – in fact they are the first word of the poem. Again, while we have learned to be cautious about reading too much into the *aition* of the Bouphonia, what is interesting from the pemmatological point of view is that the story does not simply oppose blood to bloodless sacrifice, but specifically the killing of the ox to the offering of cakes or grains – depending on the account – which were

---

[43] DETIENNE (2007), p. 71-73. Plutarch, *Moralia*, 402a on Delphic offerings and Apollo Genetor in Magnesia and Eretria: ἐπαινῶ … ἔτι δὲ μᾶλλον Ἐρετριεῖς καὶ Μάγνητας ἀνθρώπων ἀπαρχαῖς δωρησαμένους τὸν θεὸν ὡς καρπῶν δοτῆρα καὶ πατρῷον καὶ γενέσιον καὶ φιλάνθρωπον…

[44] E.g. Diogenes Laertius, VIII, 13: ἀμέλει (Πυθαγόραν) καὶ βωμὸν προσκυνῆσαι μόνον ἐν Δήλῳ τὸν Ἀπόλλωνος τοῦ γενέτορος, ὅς ἐστιν ὄπισθεν τοῦ κερατίνου, διὰ τὸ πυροὺς καὶ κριθὰς καὶ πόπανα μόνα τίθεσθαι ἐπ' αὐτοῦ ἄνευ πυρός, ἱερεῖον δὲ μηδέν, ὥς φησιν Ἀριστοτέλης ἐν Δηλίων Πολιτείᾳ (fr. 489 [ed. ROSE]).

[45] Pausanias, VIII, 2, 3; on Zeus Polieus and the Bouphonia, below n. 47.

[46] KOWALZIG (2007), p. 227-238.

the intended gift to the deity and which the offending animal ate.[47] Plutarch, in discussing the taboos applying to the Flamen Dialis in Rome, draws a parallel between flour (being intermediate between seed, which can still germinate, and bread or cake) and raw meat, which is intermediate between the living animal and cooked meat, ready for consumption.[48] Much can be said about this interesting perception, as has been done by Vernant, but my point here is that Plutarch thinks the comparison between the two series a reasonable one – animal food can parallel cereals because cereals, rather than pulses, vegetables or fruit, are the paradigmatic plant-derived nourishment.

But what are we to say more generally about cults which prescribe or encourage bloodless offerings, usually headed by the 'living' grains and/or the 'complete' cakes? As is well known, such rituals were often associated with extreme antiquity – perhaps a supposed primitive vegetarian state – or sometimes exoticism – the Delian ἁγνὸς βωμός having surely some connexion with the mysterious offerings of the Hyperboreans. But far more commonly bloodless offerings are given to deities who in other circumstances or at other times would accept animal sacrifice; very few deities, we can suppose, when presented with cakes, grapes and roses would react as indignantly as the poetic Ares. On the other hand, as we have seen, it is normally the case that just as meat is valued more highly than bread, so animal sacrifice is more costly, sumptuous and emphatic than offerings of cereal origin, suitable for public festivals and major private occasions, rather than an everyday event. The significance of a bloodless offering *for a worshipper* was then often lack of funds or the fact that the occasion was not a particularly unusual one. By the fourth century, however, this rather negative evaluation of the choice for a bloodless offering could be turned inside out. While a straightforward assumption might be that the gods were best pleased with large, high-quality and frequent sacrifices, such as those that endear Hector to Zeus in the Iliad,[49] it was also easy to observe that large sacrifices could have as much to do with ostentation as with piety. If, then, the gods are held to be interested in their worshippers' intentions, as they are increasingly through the fifth century, a modest and sincere offering might seem preferable to a large one designed as much to impress one's fellow citizens as to please the deity. According to Xenophon, Socrates would frequently quote the line of Hesiod 'According to your ability make sacrifice to the gods', with stress on 'according to your ability'. It would be intolerable, he said, if the rich and unjust were more favoured by the gods

[47] The main sources for the Bouphonia are Theophrastus in Porphyry, *De abstinentia* II, 10 and II, 28-30; Paus., I, 24, 4; Aelian, *Varia Historia* VIII, 3. For summary discussions of the ritual as used by Meuli and Burkert in their respective work on sacrifice and of critiques of such use, see BREMMER (1994), p. 40-43 and PARKER (2005b), p. 187-191.

[48] Plut., *Mor.*, 289e-f (*Quaestiones Romanae*). See VERNANT (1979).

[49] Homer, *Iliad* XXIV, 66-70.

than the poor and upright.[50] When Knemon in Menander's *Dyskolos* complains about constant, over-the-top sacrifices, he is showing himself up as a comically exaggerated misanthrope, but he is also tapping into a well-known and respectable way of thought. 'They sacrifice not for the gods, but for themselves. Incense is pious, and cakes; those are placed on the fire complete, and the god receives them; but these people put out the end of the tail and the gall bladder, the inedible bits, for the gods and gobble up the rest themselves.'[51] Similar points are made more than once in fourth-century comedy, undoubtedly forming a commonplace and being linked with the idea that the modest – and therefore usually bloodless – offering is morally superior. A bloodless offering cannot be designed to impress one's fellow humans, and neither can its real purpose be to give oneself a nice meal. However agreeable cakes are, as Knemon says, they are typically burnt whole on the altar fire; they may also be deposited on an offering-table, and become priestly perquisites, but they are almost never consumed by the worshipper.

Increasingly, then, the offering of cakes without animal sacrifice comes to be bound up with a certain self-image for the offerer, involving a more thoughtful piety than that perceived as the default position. But beyond this, it could be seen as setting up an improved dynamic of reciprocity, a better relationship, between the human and divine partners in sacrifice. The humans surrender their offerings completely to the gods and do not directly benefit from it themselves; the gods are wise and reasonable, looking at the intention and, for Socrates, the general moral status of the humans. We have come a long way from the cake as the distinctive accompaniment of a particular deity or cult, but I think we can see the potential here too, in this more generally applicable style of offering, for cakes to indicate important things about the gods and about their relationship with their worshippers.

Emily KEARNS

St Hilda's College
OXFORD OX4 1DY
E-mail: emily.kearns@st-hildas.ox.ac.uk

---

[50] Xenophon, *Memorabilia* I, 3, 3, quoting Hesiod, *Works and Days*, 336: καδδύναμιν δ' ἔρδειν ἱέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν.

[51] Menander, *Dyskolos*, 449-453; cf. for depreciation of animal sacrifice Pherecrates, fr. 28; Eubulus, fr. 94, comic adespota 142 (all ed. KASSEL-AUSTIN).

Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin
Kernos supplément 26 (2011), p. 105-115.

Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains

Résumé : Le sacrifice végétal est souvent opposé par les historiens modernes au sacrifice animal. En suivant certaines interprétations antiques, des théories modernes lui accordent une valeur religieuse épurée et supérieure. Si l'on examine de près les différents sacrifices végétaux, il apparaît qu'il n'existe pas de différence entre une offrande de viande et une offrande de végétaux. Comme les offrandes carnées, les végétaux sont cuits et transformés en aliment, de la même manière que la viande offerte est cuite ou rôtie, et comme elle, les végétaux sont consommés. Un texte de Plutarque (*Questions romaines*, 109 [289e-f]) commentant Homère assimile même la mouture de la farine à une mise à mort. À partir de ces données, les érudits de l'Antiquité organisaient leurs interprétations, qu'il faut toutefois éviter de prendre pour des dogmes.

Abstract: Modern historians often consider vegetable sacrifices to be the opposite of animal sacrifice. Some interpretations provided by Greek and Roman authors assume that the first attested a purified and superior religious behavior, but one should not consider these interpretations as dogmas. Rather if one closely examines known elements of the rituals, the difference between the two ways of sacrificing appears to be slight. Vegetables were cooked and transformed into food, just as meat offerings were cooked or roasted, and the fromer were also eaten by worshippers. In his *Roman Questions* (109 [289e-f]) Plutarch even says, in relation with Homeric *mulefatos*, that wheat was "killed" by the millstone.

Fidèle auditeur des séminaires de l'indianiste Charles Malamoud à l'EPHE, je me suis longtemps demandé si l'on pouvait essayer de comprendre les sacrifices végétaux de la Rome antique en se référant à l'exemple de l'Inde antique. En lisant les Védas[1], nous apprenons en effet que les tiges de *soma* sont écrasées avec des pierres, pour qu'elles donnent le jus d'offrande que consomment les dieux et les sacrifiants. Autrement dit, cette plante est détruite comme les autres victimes. Je renvoie à ce que Ch. Malamoud a écrit à ce sujet, d'un côté sur la crudité du *soma*[2] et sur la fragmentation de victimes et du *soma* de telle manière qu'ils puissent revivre[3]. La production du *soma* apparaît donc comme une mise à mort du *soma*, quelles que soient par ailleurs les justifications

[1] Par exemple dans Shatapata-Brahmana III, 9, 4.
[2] MALAMOUD (1989), p. 54 *sq.*
[3] *Ibid.*, p. 218 *sq.*; MALAMOUD (2005), p. 249-259.

indiennes qui sont données de cet acte. Dans la mesure où le *soma* est en fait le corps du dieu Soma, l'écrasement des tiges correspond en quelque sorte à une mise à mort du dieu et à une théophagie[4]. Dans les sources littéraires romaines, je n'ai pas trouvé des textes aussi explicites que dans le corpus védique, puisqu'elles n'entrent généralement pas dans de tels détails. En outre, l'arrière-plan cosmogonique et théologique est très différent dans la pensée romaine. Plutôt que de vouloir à tout prix retrouver à Rome les mêmes rites et les mêmes représentations de celui-ci, c'est en partant des suggestions que l'on peut retirer du paradigme védique, et en réunissant l'ensemble des sources, épigraphiques et littéraires, que l'on peut progresser un peu dans la compréhension du statut des offrandes végétales dans la religion romaine.

À Rome, le discours sur les sacrifices végétaux est différent. Généralement, les Anciens, mais aussi les modernes, interprètent les sacrifices végétaux soit comme une forme archaïque, prépoliade de sacrifice, soit comme un refus du sacrifice animal, c'est-à-dire comme une forme évoluée de celui-ci. L'Inde aussi, rappelons-le, tenait ce type de discours, mais il lui arrivait de pratiquer et de légitimer le sacrifice animal, et même ce que les sources considèrent comme la forme la plus sublime de celui-ci : le sacrifice humain[5].

Avant d'aller plus loin, il faut rapidement rappeler deux ou trois points essentiels à propos des sacrifices romains. Pour commencer il faut faire le point sur ce qu'on entend par sacrifice végétal, et ajouter également quelques précisions sur les sacrifices que l'on appelle sanglants.

*

1. Généralement on considère comme des offrandes végétales la présentation ou la libation de gâteaux, de galettes, mais aussi de céréales, de fèves ou de fruits.

L'offrande – et d'ailleurs l'aliment le plus archaïque – était d'après les Anciens le *puls*, un mélange d'eau et de farine[6], qui était antérieur à la panification, vers la fin du IIIe s. av. n. è. Cela n'empêcha pas le *puls* d'être employé dans le culte. Encore à l'époque impériale, il existe des témoignages de son utilisation cultuelle. Ainsi, les frères arvales offrent à Dea Dia et à Mater Larum des *pultes* en *olla*[7]. Le rite était peut-être utilisé parce qu'il donnait une touche archaïsante

---

[4] MALAMOUD (2005), p. 207.

[5] MALAMOUD (1999), p. 27-40.

[6] Varr., *ling.* V, 105; Paul. Fest., p. 285 (éd. LINDSAY); Plin., *nat.* XVIII, 8; 83; Val. Max., II, 5, 5.

[7] J. SCHEID, *Commentarii fratrum arualium qui supersunt*, n° 114 (240 ap. J.-C.), col. II, lignes 17-24 : *Et inde in aede(m) introierunt et in mensa et / in caespite ante deam Diam in mensa offis coniunctis lac/tis iocinoris facinoris ter ternis fecer(unt). Item humis (!) / bis ternis super caespite fecer(unt). Item foras ad ar(am) reuersi / offis tribus fertis tribus pr{a}ecati sunt, deinde in <aedem> re/uersi ollas cum pulte{s} precati sunt et conteg(erunt), et promag(ister) / et flam(en) et publ(ici) duo sacerdotes oll(as) acc(eperunt) et ianuis aper/tis per cliuum Matri Larum cenam iactauerunt.* – « Ensuite ils entrèrent dans le sanctuaire et sur une table et

à ce culte fondé par Romulus et ressuscité par Auguste, ou bien c'était effectivement un trait fixé dans les rites de Dea Dia. On se rappellera aussi que les *pulli* divinatoires étaient censés manger des boulettes de *puls*[8].

À côté de cette bouillie de céréales, il existait toutefois déjà à l'époque de Caton des gâteaux et galettes, *strues* et *fertum*. Caton les mentionne dans les offrandes préliminaires au sacrifice de la *porca praecidanea*[9]. Le terme est encore attesté dans les rites des arvales[10]. D'après les dictionnaires, les *strues* sont un type de gâteau, qui n'est pas sans ressembler à des doigts joints reliés par un chaume (*panicula*)[11]. Du *fertum*, nous savons seulement qu'il était toujours offert avec la *strues*[12]. J'ai noté, voici plus de 20 ans[13], que le texte de Caton pourrait indiquer que les rites préliminaires du sacrifice, qui comportaient d'ordinaire de

---

sur une motte de gazon, devant (la statue) de dea Dia, sur la table, ils sacrifièrent chacun trois fois avec trois boulettes de foie liées avec du lait et de la farine; de même, par terre, ils sacrifièrent chacun deux fois avec trois (boulettes) sur la motte. Revenus ensuite à l'extérieur, près de l'autel, ils prièrent à l'aide de trois boulettes et de trois galettes. De retour dans <le sanctuaire>, ils prièrent ensuite et touchèrent les marmites avec la bouillie *(puls)*. Ensuite le vice-président, le flamine, les esclaves publics et deux prêtres reçurent les marmites, et après qu'on eut ouvert les portes, ils jetèrent sur la montée son repas à la Mère des Lares. »

8 Cf. WISSOWA (1912[2]), p. 532.

9 Cat., *agr.*, 134, 1 : *Thure, uino Iano, Ioui, Iunoni praefato, priusquam porcum feminam immolabis; 2. Iano struem ommoueto sic : « Iane pater, te hac strue ommouenda bonas preces precor uti sies uolens propitius mihi liberisque meis, domo familiaeque meae. » Fertum Ioui ommoueto et mactato sic : « Iuppiter, te hoc ferto obmouendo bonas preces precor… » 3. Postea Iano uinum dato sic : « Iane pater, uti te strue ommouenda bonas preces bene precatus sum, eiusdem rei ergo macte uino inferio esto. 4. Vbi exta prosecta erunt, Iano struem ommoueto mactatoque item uti prius ommoueris : Ioui fertum obmoueto mactatoque item uti prius feceris; item Iano uinum dato et Ioui uinum dato item uti prius datum ob struem obmouendam et fertum libandum. Postea Cereri exta et uinum dato.* – « Avec de l'encens et du vin, invoque d'abord Janus, Jupiter, Junon, avant d'immoler la femelle de porc : 2. Fais ainsi l'offrande d'une strues à Janus : 'Vénérable Janus; en t'offrant cette strues, je te prie par de bonnes prières, d'être bienveillant et favorable à moi et à mes enfants, à ma maison et à mes esclaves'. Fais l'offrande d'un fertum à Jupiter, et honore-le ainsi : 'Jupiter, en t'offrant ce fertum, je te prie…' 3. Après cela, donne le vin à Janus : 'Vénérable Janus, comme, en t'offrant une strues, je t'ai bien prié par de bonnes prières, pour la même raison, sois honoré par le vin inférial.' Après cela, immole la truie précidanée. 4. Quand la fressure sera découpée, fais à Janus l'offrande d'une strues, et honore-le comme tu as fait la première offrande; fais à Jupiter l'offrande d'un fertum, et honore-le comme tu l'as fait la première fois : donne le vin à Janus et donne à Jupiter le vin de la même façon qu'il a été donné précédemment pour l'oblation de la strues et la libation du fertum. Après cela donne à Cérès la fressure et le vin. »

10 *Fertum*, SCHEID, *Commentarii* …, n° 62b, 1, 2; n° 64, I, 40; n° 65, 23; n° 68, I, 43; n° 68a, 9. 13; n° 69, 58. 61; n° 73, 3; n° 80, 70. 74; n° 94, III, 21. 24; n° 102, 12; n° 103c, 7; n° 107, I, 4; n° 114, II, 15. 21; n° 114, III, 12. *Strues :* n° 62b, 1, 2; n° 64, I, 40; n° 68, I, 43; n° 68a, 9; n° 69, 58. 61; n° 73, 3. 7; n° 80, 59. 70. 74; n° 94, III, 21. 24; n° 102, 12; n° 103c, 7; n° 105b, 23; n° 114, II, 15.

11 Festus, p. 408 L : *Strues genera liborum sunt, digitorum coniunctorum non dissimilia, qui superiecta panicula in transuersum continentur.*

12 Paul. Fest. p. 75 L : *Ferctum genus libi dictum, quod crebrius ad sacra ferebatur, nec sine strue, altero genere libi, quae qui adferebant struferctarii appellabantur.* Le terme *fer(c)tum* pourrait venir d'un radical **bhreg-to* (« griller »), cf. UNTERMANN (2000), p. 296. Je dois cette indication à J.-Cl. Lacam.

13 SCHEID (1990), p. 573-576.

l'encens et du vin, étaient faits à l'époque ancienne par du vin ainsi que des *strues* et *ferta*, qui furent un jour doublés par l'encens. *Strues* et *ferta* seraient dans les rites sacrificiels l'équivalent de l'encens. Peut-être ces deux types de galettes possédaient-ils aux yeux des Romains la même qualité d'aliment typiquement divin que l'encens et le vin. Mais en dehors du fait qu'il s'agit d'offrandes préliminaires, et que le binôme *strues et fertum* est associé à l'offrande de vin, comme dans la *praefatio*, je n'ai aucun autre indice en faveur de cette hypothèse.

Il existe plusieurs autres variétés de gâteaux sacrificiels. On trouve par exemple dans les protocoles des Jeux séculaires un sacrifice avec des *popana*, des *liba*, des *pthoes*, qui mêlent comme c'est l'usage dans les sacrifices selon le *ritus Graecus* des pâtisseries latines (*libum*) à des gâteaux grecs[14]. Les érudits citent aussi les *arculata*, qui étaient des couronnes de pâte[15], le *glomus* qui avait la forme d'un vase, ou le *pastillum,* qui ressemblait à un petit pain[16]. Mais plutôt que la nature, la composition et la forme de ces gâteaux sacrificiels, qui demeurent dans l'ensemble inconnus, il convient d'apprécier leur rôle et leur place dans les rites sacrificiels. Avant d'aller plus loin, il convient d'ajouter aux offrandes végétales celle du vin, qui est l'une des plus courantes et des plus importantes. Nous la trouvons non seulement lors des fêtes annuelles des Vinalia, mais également avant et pendant tous les sacrifices ou d'autres rites. R. Schilling, G. Dumézil et d'autres[17] ont démontré que le vin pur était une boisson réservée aux dieux, et exprimant leur supériorité. Les humains ne pouvaient pas vendanger, dans le Latium, avant que le flamine de Jupiter n'ait cueilli la première grappe et ne l'ait offerte en sacrifice à Jupiter. De même, ils ne touchaient pas le vin nouveau avant d'avoir fait une libation à Jupiter, lors des Vinalia de printemps. Associé à un autre aliment divin, qui renvoie à l'immortalité divine : l'encens, le vin correspond si bien aux attentes des dieux que la libation d'encens et de vin est pratiquement homologue à un sacrifice de victime animale.

2. Quel est le rôle des offrandes végétales ? Sont-elles différentes des offrandes animales ? Avant de répondre à ces questions, il convient de souligner brièvement trois caractéristiques fondamentales du rite sacrificiel.

---

[14] SCHNEGG-KÖHLER (2002), p. 38, l. 115 *sq.*: *Nocte autem ad Tiberim sa[c]rificium fecerunt deis <I>lithyis libeis VIIII popan[i]s VIIII pthoibus VIIII…;* 42, l. 139 *sq.*: *A(nte) d(iem III non(as) Iun(ias) in Palatio [Apollini et Dianae] sacrificium fecerunt Imp(erator) Augustus M. A[grippa libeis VIIII]/ popanis VIIII pthoibus VII[II…].*

[15] Paul. Fest., p. 15 L : *Arculata dicebantur circuli, qui ex farina in sacrificiis fiebant.*

[16] Paul. Fest., p. 87 L : *Glomus in sacris crustulum, cymbi figura, ex oleo coctum appellatur;* Fest., p. 246 L : *Pastillus forma parui panis utique deminutiuum est a pane.*

[17] SCHILLING (1982² [1954]), p. 91-155; DUMÉZIL (1975), p. 87-97; SCHEID (1990), p. 331-333; PRESCENDI (2007), p. 87-94; GRANDAZZI (2008), 415-427; SCHEID (à paraître).

a) Dans un sacrifice sanglant, la viande offerte est toujours cuisinée, parfois à moitié, comme dans certains sacrifices à Neptune[18] ou au sauvage Mars[19], dans des marmites (les bovins) ou sur des broches[20] (le petit bétail).

b) D'autre part, les offrandes sacrificielles sont offertes dans le cadre d'un repas, d'un banquet formel, pendant lequel les dieux consomment leurs parts de l'offrande. Ce banquet des dieux est suivi d'une manière ou d'une autre d'une participation des humains, par un banquet sur place, ou par l'achat de viande sacrifiée en boucherie.

C'est encore l'exemple du sacrifice à Dea Dia qui illustre ces pratiques. J'ai proposé de lire le rituel que les protocoles des arvales appellent sacrifice à Dea Dia comme une mise en scène de banquet. La déesse reçoit d'abord de la viande et des boulettes composées avec des morceaux de tous les sacrifices célébrés au bois sacré, avant d'être gratifiée de vin de raisin sec *(vino passo)*, et enfin d'être couronnée et parfumée[21]. J'ai proposé d'y reconnaître le scénario, très formalisé, d'un banquet[22]. On a l'impression qu'après le service de viande, elle bénéficie d'une *commissatio*, à l'occasion de laquelle elle est parfumée et couronnée. Je ne veux pas entrer dans le détail des *panificia* que les arvales donnent près de l'autel, car il s'agit d'un problème compliqué dont nous n'avons pas la solution. Assimiler ces pâtisseries à des offrandes de dessert reste une pure hypothèse. Je ne suis toujours pas certain de son exactitude, d'autant plus que j'ai été convaincu par l'étude de notre collègue Konrad Vössing[23] sur la

---

[18] Liv., XXIV, 27, 2 : *cruda exta uictimae, uti mos est, in mare porricit;* cf. Verg., *Aen.* V, 237; Cic., *nat. deor.* III, 51.

[19] C'est le rite observé à Velitrae, Suet., *Aug.*, 1.

[20] Varr., *lat.* V, 98 : *haec (= ariugae) sunt, quorum in sacrufiis exta in olla, non in ueru coquuntur.* Cf. pour l'offrande des exta de bovins, SCHEID, *Commentarii* … n° 55 (87 ap. J.-C.), col. I, lignes 19-21 : *ture et uino in igne in foculo fecit immolauitq(ue) / uino mola cultroque Ioui o(ptimo) m(aximo) b(ouem) m(arem), Iunoni reginae b(ouem) f(eminam), Mineruae / b(ouem) f(eminam), Saluti publicae p(opuli) R(omani) Q(uiritium) b(ouem) f(eminam); exta aulicocta reddidit.* – « Il sacrifia par l'encens et le vin dans le feu sur le foyer, et immola par le vin, la farine et le couteau, un bovin mâle à Jupiter très bon et très grand, un bovin femelle à Junon reine, un bovin femelle à Minerve, un bovin femelle à Salus publica du peuple romain des Quirites; il offrit les fressures cuites dans des marmites. » Cf. WISSOWA (1912[2]), p. 418.

[21] SCHEID, *Commentarii* …, n° 114 (240 ap. J.-C.), II, l. 26-33 : … *Item de aede exierunt / et ante aram steterunt, et promag(ister) et flam(en) duos collegas / suos ad fruges petendas miser(unt). Et promag(ister) et flam(en) cum / scyfis uini reuersi cum frugib(us) dextra scyfos deder(unt) / laeua frug(es) acc(eperunt). Deinde carm(en) dixer(unt) et inde ad aram / omnes acerris ture scyfis uini mulsi lactis mellis / passi fecer(unt). Deinde corbul(is) cum panificia pro t<h>esauris ad / aram fecerunt.* – « Ensuite ils sortirent du sanctuaire et se placèrent devant l'autel. Le vice-président et le flamine envoyèrent deux de leurs collègues chercher les céréales. Ensuite le vice-président et le flamine, quand ceux-là furent revenus avec les céréales, tenant les coupes de vin, donnèrent les coupes de la main droite et reçurent les céréales de la main gauche. Ensuite ils récitèrent une prière et puis, auprès de l'autel, tous sacrifièrent avec leurs boîtes <d'encens> par l'encens et avec les coupes de vin doux au lait. Ensuite, avec un panier, ils sacrifièrent par des gâteaux en guise de contribution près de l'autel. »

[22] SCHEID (1990), p. 573-615.

[23] VÖSSING (2004), p. 53-59.

place des desserts dans l'*epulum* romain. Le banquet ritualisé de Dea Dia paraît lui fournir un argument, puisque la *commissatio* est séparée des deux services du banquet. Le dernier jour du sacrifice, qui se célèbre à Rome, dans la résidence du président, les arvales sacrifient au cours d'un repas[24]. Ce qui nous intéresse est qu'ils offrent à Dea Dia des céréales, uniquement. Ce sont les céréales mûres récoltées la veille au cours du sacrifice *in luco*, et qui pour partie sont offertes à la déesse, pour énoncer qu'elle avait accompli ce qu'on lui demandait, et pour partie sont aussi déposées aux domiciles des arvales en vue des rites de l'année suivante.

c) Enfin, pour comprendre la logique des offrandes végétales, il ne faut jamais oublier qu'un sacrifice, quand il s'adresse à des divinités non infernales, est toujours un partage entre les humains et les dieux. Il est l'objet d'un repas. Ce partage peut être minimal, comme lors de l'offrande des prémices, ou alors, dans la variante sanglante des prémices, lorsqu'on abat du bétail sans grande cérémonie. J'ai proposé[25] de considérer qu'il s'agissait en règle générale toujours d'un partage des victimes en question. Ce partage est énoncé par un geste lors de l'abattage, par une formule, ou par le sacrifice en règle du premier animal abattu. Nous en avons peu d'attestations. W. Van Andringa et S. Lepetz en étudient les traces dans les marchés du monde romain[26]. En tout cas, aucun document ne prouve que l'abattage n'a rien à voir avec un sacrifice.

3. Si nous revenons aux offrandes végétales, nous remarquons qu'elles correspondent à tous les critères qui nous habilitent à les assimiler à un abattage sacrificiel. Mais pour être en mesure de le faire, il ne faut pas raisonner à propos d'un seul végétal, comme les céréales. Il faut réunir toutes les offrandes végétales : les céréales, les légumes, les fruits, mais aussi le vin. Autrement, nous

---

[24] SCHEID, *Commentarii* …, n° 100 (218 ap. J.-C.), b, l. 13-18 : *(Ante diem tertium) kal(endas) Iun(ias) in domum [– – – mag(istri)] / fratres aruales ad consummand[um sacrum deae Diae]/conuener(unt); in[ter cenam L. Alfenius Auitianus p]romag(ister), Fl(auius) Archelaus flam(en), Sulpic(ius) Po[llio,] / Armen(ius) Pereg[rinus, – – – di]scumbentes toralibus segmentat[is ture et uino fecerunt;]/ min(istrantibus) puer(is) patr[imis et matrimis senatorum filis isdem] /q(ui) s(upra). Frug(es) libat(as) cum calat(oribus) et public(is) ad aram [rettulerunt.] / Deinde lampa[dibus incensis pariter tuscanicas] contiger(unt) et per kalator(es) suos domi miserunt. [Item]/mens(am) sec(undam) bell[ariorum diuiserunt et coronas e]t ung(uenta) et sportul(as) / acc(eperunt) sing(uli) (denarios centenos).* – « Le troisième jour avant les calendes de juin les frères arvales se réunirent dans la résidence [du président – – –] pour conclure [le sacrifice à dea Dia]. Pendant [le banquet Lucius Alfenius Avitianus,] le vice-président, Flavius Archelaus, le flamine, Sulpicius Pollio, Armenius Peregrinus, [– – –,] étendus sur des dessus-de-lit pourvus d'appliques [sacrifièrent par l'encens et le vin.] Les [mêmes] garçons ayant père [et mère, fils de sénateurs] que ci-dessus faisant le service, [ils firent porter] les céréales offertes à l'autel avec l'aide des calateurs et des esclaves publics. Ensuite, [après avoir allumé des torches,] ils touchèrent [également les *tuscanicae*] et les firent porter par leurs appariteurs chez eux. [Ensuite ils partagèrent] un second service de friandises, et reçurent [des couronnes,] des parfums et des sportules de cent deniers pour chacun. »

[25] SCHEID (2007).

[26] VAN ANDRINGA (2007a) et (2007b).

n'arriverons pas à comprendre la pratique. Séparer les végétaux et les aliments qui en sont tirés n'est en rien justifié.

Les végétaux offerts ne sont pas seulement des plantes, mais des êtres domestiqués, comme l'énorme majorité des victimes animales. Ils sont toujours cultivés et sont ensuite préparés en vue de l'offrande. Les végétaux crus sont également offerts, mais il s'agit de l'offrande des prémices[27], qui anticipent sur la consommation de l'aliment et servent parfois, comme pour la première grappe, les fèves ou les épis de blé de Dea Dia, d'auspices favorables pour la récolte ou la vendange à venir. De la même manière que lors des abattages, les rites des prémices énoncent la nécessité du partage des aliments entre immortels et humains avant même le sacrifice proprement dit qui est fait au moyen de ces substances. Le mythe des Vinalia le souligne de façon expresse[28].

Je passe sur les offrandes les plus humbles qui se réduisent, par exemple, à un fruit ou à un grain de sel. Il s'agit généralement d'une modalité substitutive du sacrifice canonique avec des victimes animales. En outre, nous ne possédons aucune interprétation de ce type de sacrifice. En tout cas, ces offrandes ne s'opposent pas qualitativement aux sacrifices sanglants. Elles constituent une variante minimale du sacrifice tout court.

Pour ce qui concerne des produits finis – bouillies, gâteaux, vin – tous les végétaux offerts sont préparés. Quand les libations sont offertes, le vin est déjà pressé et a fermenté, et lorsqu'il s'agit de céréales, elles sont déjà sèches, grillées ou cuites, transformées en bouillie, galette ou pain. On peut donc considérer que lorsque les végétaux sont offerts dans des sacrifices, ils sont préparés, cuisinés à l'instar des viandes. D'ailleurs, quand il s'agit d'un sacrifice de vin, Caton le qualifie par le terme de *daps*, de « riche banquet », ou plutôt de riche *commissatio :* le dieu Jupiter, destinataire de la *commissatio*, boit en premier lieu, puis les sacrificants en font autant. Et lors des Vinalia de printemps (23 avril), le peuple romain peut désormais consommer tout le vin restant après la libation inaugurale[29]. Par conséquent, les végétaux ne sont pas traités autrement que le reste des offrandes, et il n'y a au fond pas d'opposition entre le sacrifice de végétaux et le sacrifices d'animaux. Ce sont les interprétations antiques et modernes qui les opposent, en faisant un choix parmi les rites sacrificiels, une opposition qui n'existe pas dans les rites eux-mêmes.

En outre les offrandes végétales ne sont pas séparées des viandes, elles sont souvent ajoutées aux sacrifices sanglants. Les exemples qui sont censés attester la primauté du sacrifice non sanglant, avec le lait par exemple, tel le sacrifice à Terminus ou à Jupiter Latiar, prouvent en fait qu'à l'époque historique, l'offrande

---

[27] Plin., *nat.* XVIII, 8 : *ne degustabant quidem nouas fruges aut uina, antequam sacerdotes primitias libassent;* Fest., p. 344 L *(refriua faba)*; cf. WISSOWA (1912²), p. 409 *sq.*; pour l'offrande de la première grappe au cours d'un sacrifice, qui sert aussi d'*auspicatio uindemiae*, Varr., *lat.* VI, 16.

[28] Voir note 17.

[29] WISSOWA (1912²), p. 115.

de lait était mélangée aux offrandes de victimes animales[30]. Ici un mot sur le lait s'impose. Les Anciens spéculaient sur l'antiquité rituelle du lait, puisqu'il a peut-être précédé le vin dans les rites d'offrande. On utilise le lait et le fromage lors du sacrifice à Jupiter Latiar, et joint à quelques autres rites attribués à Romulus et Numa[31], ce sacrifice de lait et de produits lactés sert d'habitude comme preuve de l'antiquité du rite[32]. Il est toutefois hautement improblable que la religion de l'époque archaïque n'ait pas connu de sacrifices sanglants. À l'époque historique, le lait n'est pratiquement plus utilisé que dans quelques vieux rites, comme le sacrifice annuel à Terminus, le sacrifice à Pales, à Rumina, Cunina ou aux Camènes. D'autant qu'il existe des rites pour lesquels les deux modalités sont attestées par les sources[33]. On doit aussi se demander si cette opposition entre lait et sacrifice animal existe réellement. Le lait et les produits laitiers paraissent occuper une place à part, dans ce débat, mais il s'agit toujours de l'offrande d'un produit provenant d'un être animé. On a donc nettement l'impression que la séparation des rites sacrificiels en deux catégories opposées est artificielle et a été faite pour les besoins des spéculations.

Je n'ai pas encore parlé du rite qui ouvre et scande tous les sacrifices : l'offrande d'encens et de vin. Sans entrer dans les détails, je signale que ce rite possède la valeur d'un sacrifice, même s'il fonctionne souvent comme une salutation des divinités invitées au sacrifice, au point que sa représentation figurée peut signifier à elle seule : sacrifice[34]. Et cette offrande essentielle est en fait un sacrifice de végétaux, d'encens et de vin, avec la nuance suivante : comme cette offrande s'adressait exclusivement aux dieux, car l'encens et le vin pur étaient réservés aux dieux, il n'y avait pas de partage au cours de la libation. Or à chaque fois qu'un sacrifice sanglant est offert, il est accompagné de ce rite préliminaire qui ouvre la cérémonie. Ce n'est que dans certains rites du sacrifice à la grecque que la *prothusia* à la romaine est remplacée par l'offrande de poils de la victime et une aspersion d'eau[35].

Enfin, dans certains cas, comme lors des sacrifices nocturnes du 3e jour des Jeux séculaires, l'offrande de galettes remplace le sacrifice sanglant[36]. Le premier

---

30 Jupiter Latiar : Dion. Hal., *Ant.* IV, 49, 3 : les offrandes comprennent du lait, du fromage, des gâteaux et des brebis; cf. GRANDAZZI (2008), p. 588-590.

31 WISSOWA (1912²), p. 411; cf. Plin., *nat.* XIV, 88: *Romulum lacte, non uino libasse iudicio sunt sacra ab eo instituta, quae hodie custodiunt morem.*

32 Cf. entre autres ALFÖLDI (1965), p. 20; PASQUALINI (1996).

33 Terminus reçoit un sacrifice animal chez Ov., *fast.* II, 655 *sq.*; Hor., *epod.* II, 59.

34 SCHEID (1990), p. 333.

35 Pour ces rites : SCHEID (2005), p. 97-110.

36 SCHNEGG-KÖHLER (2002), p. 38, l. 90 *sq.*: *Nocte insequenti in Campo ad Tib[erim deis Moeris Imp(erator) Caesar Augustus inmolauit agnas feminasIX] / prodigiuas Achiuo ritu eodem[que modo capras feminas IX prodigiuas; precatus est hoc modo:] / Moerae, uti uobis in illies libr[eis scriptum est quarum rerum ergo quodque melius siet* P.R. *Quiritibus uobis IX] / agnis feminis et IX capris femi[ins propriis sacrum fiat…];* *ibid.* 38, l. 115 *sq.*: *Nocte autem ad Tiberim sa[c]rificium fecerunt deis <I>lithyis libeis VIIII popan[i]s VIIII*

jour des Jeux, les Moires reçoivent neuf brebis et neuf chèvres, le dernier jour, Terra mater est gratifiée d'une truie pleine. Le jour intermédiaire, en revanche, les Ilithyes sont honorées de neuf galettes, neuf pâtisseries et neuf gâteaux. Nous pouvons constater dans le protocole des Jeux que rien ne distingue le sacrifice des pâtisseries de ceux des brebis, des chèvres et de la truie, et que la formule employée pour décrire l'offrande est strictement la même : *sacrificium fecerunt libeis*, etc. De même le dernier jour de la fête, le matin, les prêtres offrent neuf galettes, neuf pâtisseries et neuf gâteaux à Apollon et Diane. Au contraire, pendant les deux premiers jours de la fête, Jupiter, le premier jour, et Junon reine, le deuxième, reçoivent respectivement un bœuf et une vache. Tout semble indiquer que le troisième sacrifice est simplifié, comme si dans une séquence de plusieurs sacrifices, on pouvait simplifier les offrandes. De nuit, c'est lors du deuxième sacrifice que cela se produit, puisque le troisième sacrifice, à Terra mater, était spécifique et devait concerner un animal plein et représenter en quelque sorte la nouvelle progéniture, la nouvelle génération *(saeculum)* dont les Jeux séculaires célébraient l'avènement. Les deux groupes de divinités précédentes ne sont pas différentes, et le sacrifice de pâtisseries doit être considéré comme une variante plus simple, moins luxueuse, des sacrifices les plus solennels. Même s'ils avaient comme fonction supplémentaire d'offrir un *omen* de l'engrangement heureux des récoltes, comme la cérémonie de la *faba refriva* ou la cueillette de la première grappe, les sacrifices de céréales qui étaient offerts à Dea Dia au cours des banquets au domicile du président des arvales[37] représentaient également une version simplifiée de l'obligation sacrificielle. Dans le contexte « privé » de la confrérie, ils suffisaient. Au bois sacré, toutefois, c'est-à-dire dans un lieu public et au cours du moment culminant du sacrifice, le sacrifice animal était indispensable. Lors de la clôture des trois jours du sacrifice, un renvoi à l'obligation sacrificielle par le biais de végétaux était suffisant.

---

pthoibus VIIII Imp(erator) Caesar / Augustus; ibid. 40, lignes 134-137 : *Noctu autem ad Tiberim [suem plenam propriam prodigiuam Terrae matri Achiuo ritu immolauit Imp(erator) (…) Terra mater, uti tibi in ill[is libris scriptum est, quarumque rerum ergo quodque melius siet p(opulo)* R*(omano) Quiritibus,] / uti tibi sue plena propri[a sacrum fiat…]; ibid.* 42, l. 139 *sq.*: *A(nte) d(iem III non(as) Iun(ias) in Palatio [Apollini et Dianae] sacrificium fecerunt Imp(erator) Augustus M. A[grippa libeis VIIII] / popanis VIIII pthoibus VII[II;…].*

[37] SCHEID, *Commentarii…*, n° 100 (218), b, l. 13-17 : *(Ante diem tertium) kal(endas) Iun(ias) in domum [– – – mag(istri)] fratres aruales ad consummand[um sacrum deae Diae] / conuener(unt); in[ter cenam L. Alfenius Auitianus p]romag(ister), Fl(auius) Archelaus flam(en), Sulpic(ius) Po[llio,] / Armen(ius) Pereg[rinus, – – – di]scumbentes toralibus segmentat[is ture et uino fecerunt;] / min(istrantibus) puer(is) patr[imis et matrimis senatorum filis isdem] q(ui) s(upra). Frug(es) libat(as) cum calat(oribus) et public(is) ad aram [rettulerunt.] / Deinde lampa[dibus incensis pariter tuscanicas] contiger(unt) et per kalator(es) suos domi miserunt.* « Le troisième jour avant les calendes de juin les frères arvales se réunirent dans la résidence [du président – – –] pour conclure [le sacrifice à dea Dia]. Pendant [le banquet Lucius Alfenius Avitianus,] le vice-président, Flavius Archelaus, le flamine, Sulpicius Pollio, Armenius Peregrinus, [– – –,] étendus sur des dessus-de-lit pourvus d'appliques [sacrifièrent par l'encens et le vin.] Les [mêmes] garçons ayant père [et mère, fils de sénateurs] que ci-dessus faisant le service, [ils firent porter] les céréales offertes à l'autel avec l'aide des calateurs et des esclaves publics. Ensuite, [après avoir allumé des torches,] ils touchèrent [également les *tuscanicae*] et les firent porter par leurs appariteurs chez eux. »

L'offrande végétale et l'offrande carnée occupaient donc des degrés différents dans la gamme des sacrifices, mais il s'agit de deux rites équivalents. C'est pour cela que les commentateurs antiques peuvent, dans certains cas qui ont été relevés par Fr. Prescendi[38], assimiler le vin au sang de la victime.

4. Si nous réunissons toutes ces données, nous constatons que sur le plan des rites, il n'existe pas de différence entre une offrande de viande et une offrande de végétaux. Les sacrifices se déroulent de la même manière, et surtout, des sacrifices végétaux accompagnent et scandent tous les sacrifices sanglants, soit par le rite de la *praefatio* soit par l'intercalation éventuelle d'un sacrifice de végétaux dans une série de sacrifices sanglants. Le sacrifice de Dea Dia et ceux des Jeux Séculaires le démontrent. Dans les faits, il est donc pratiquement impossible de séparer les deux catégories de sacrifices. À l'exception des prémices des vendanges et des récoltes, dont la logique est différente, toutes les offrandes végétales sont cuites et transformées en aliment, de la même manière que la viande offerte est cuite ou rôtie.

Rien n'interdit évidemment aux érudits, poètes et antiquaires, d'interpréter la double nature des offrandes sacrificielles, en les distinguant rigoureusement. Ils peuvent considérer par exemple que les offrandes végétales renvoient aux origines modestes des Romains, quand les dieux et les humains se contentaient d'aliments simples[39]. Ils peuvent aussi expliquer que les offrandes végétales étaient comme une forme plus pure de sacrifice, puisqu'elles ne comportent ni mise à mort ni sang versé, et même que l'adoption du sacrifice végétal comme seul mode sacrificiel signale la volonté de rupture avec la violence des cités[40]. Mais ce ne sont là que des interprétations, qui ne deviennent des rites exclusifs que chez les Pythagoriciens et leurs successeurs, ce qui veut dire aussi que cette approche du sacrifice ne concernait somme toute qu'un nombre limité de personnes.

5. En revenant à la question posée au début, demandons-nous à nouveau s'il est réellement possible de comparer le sacrifice végétal au sacrifice animal, dans la mesure où il n'est apparemment pas question dans les sources de mise à mort dans l'offrande végétale.

J'ai cité l'exemple du pressurage des tiges de *soma*, qui est parfois interprété dans les textes védiques comme une mise à mort de ces tiges et même du dieu Soma qui patronne le rite et l'offrande de *soma*. Jusqu'à présent je n'ai pu citer aucun texte qui attesterait que les Romains comprenaient de cette manière le traitement des végétaux dans le processus sacrificiel. Nous avons vu que les végétaux étaient cuisinés, préparés et consommés à l'instar des offrandes ani-

[38] PRESCENDI (2007), p. 88-89.
[39] PRESCENDI (2007), p. 207.
[40] PRESCENDI (2007), p. 202-251.

males. Mais nous n'avons découvert aucune allusion, même métaphorique, à une mise à mort.

Or, dans un texte bien connu, il existe une trace d'un raisonnement de ce type à Rome. Il se trouve sous le calame de Plutarque. C'est dans l'une des dernières *Questions romaines,* qui sont consacrées au flamine de Jupiter, que Plutarque parle en ces termes de la farine. Il s'agit de la 109e question[41] :

> Pourquoi n'était-il pas permis au prêtre de Zeus, qu'ils appellent flamen Dialis, de toucher de la farine ni du levain ?
>
> Est-ce que la farine est une nourriture imparfaite et non cuite ? Car elle n'est pas restée ce qu'elle était, le blé, ni devenue ce qu'elle doit devenir, le pain, mais elle a perdu d'un côté la force de la semence sans avoir de l'autre l'utilité d'un aliment. C'est pourquoi le poète nomme la farine par une métaphore *mulefatos* (« tuée par la meule »), comme si elle avait été mise à mort et détruite durant la mouture.

Je n'ai même pas besoin de commenter longuement ce passage. Il existait manifestement une vieille tradition, reprise par le comparatiste Plutarque, qui concevait le processus de transformation des végétaux en aliment comme une mise à mort. Plutarque en parle un peu plus loin comme d'une transformation qui leur donne, au moment où on les offre et les consomme, comme à la viande, une forme différente, civilisée en quelque sorte. Certes, le texte explicite utilisé par Plutarque remonte à la poésie homérique, et rien ne nous dit que les Romains aient compris le sacrifice de végétaux de cette façon. C'est néanmoins au début du IIe s. de n. è. que Plutarque utilise cet argument dans un ouvrage sur les coutumes romaines, pour rapprocher la farine de la viande crue.

Je serais évidemment heureux de trouver d'autres témoignages, mais comme on le sait, un témoignage est déjà mieux que pas de témoignage du tout.

John SCHEID

Collège de France
11, Place Marcelin-Berthelot
FR – 75005 PARIS
Courriel : john.scheid@college-de-france.fr

---

[41] Plutarque, *Questions romaines*, 109 (289e-f) : Διὰ τί τῷ ἱερεῖ τοῦ Διός, ὃν Φλάμινα Διᾶλιν καλοῦσιν, οὐκ ἐξῆν ἀλεύρου θιγεῖν οὐδὲ ζύμης; ἢ τὸ μὲν ἄλευρον ἀτελὴς τροφὴ καὶ ἄπεπτός ἐστιν; οὔτε γὰρ ὃ ἦν μεμένηκεν ὁ πυρὸς οὔθ' ὃ δεῖ γενέσθαι γέγονεν, ὁ ἄρτος, ἀλλὰ καὶ τὴν σπέρματος δύναμιν ἀπολώλεκεν ἅμα καὶ τὴν σιτίου χρείαν οὐκ ἔσχηκε · διὸ καὶ 'μυλήφατον' ὁ ποιητής 'ἄλφιτον' ἐκ μεταφορᾶς ὠνόμακεν ὥσπερ φονευόμενον ἐν τῷ ἀλέτῳ καὶ φθειρόμενον. Le poète cité est Homère, *Odyssée* II, 355. Le suffixe -φατος vient du verbe πέφνειν, qui signifie « tuer », mais les commentateurs d'Homère ont généralement hésité à traduire la métaphore par « tué par la meule ».

Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin
Kernos supplément 26 (2011), p. 117-147.

Les codes de l'adresse rituelle en Grèce : le cas des libations sans vin*

Résumé : Tout processus sacrificel opère des choix dans un éventail de possibilités qui sont diversifiées sans être infinies. Ce constat a deux implications. D'une part, on peut faire l'hypothèse que ces choix font, d'une manière ou d'une autre, référence au destinataire du sacrifice et donnent des indications sur les attentes des sacrifiants. D'autre part, les limites concrètes du langage rituel laissent entendre qu'un même geste aura une portée différente selon le contexte. Identifier les énoncés non verbaux du sacrifice – ce qu'on appelle ici « l'adresse rituelle » – est une tâche délicate, dont le dossier des libations sans vin permet de montrer à la fois l'intérêt et les difficultés. Ces « offrandes sobres », que les Athéniens appelaient *nèphalia* ou *nèphalioi thusiai* ou *spondai*, étaient marquées négativement par l'absence de vin et positivement par la nature du liquide utilisé : de l'eau, du lait, un mélange miellé, voire de l'huile. L'étude dégage la portée du registre sémantique de la « sobriété » véhiculée par ce type de rituel et en analyse les implications dans l'identification d'un message et/ou du destinataire.

Abstract: Every sacrificial process implies choices from among a large but not unlimited range of options. This entails two hypotheses. On the one hand, gestures and specific actions chosen within complex sequences are a way to identify the recipient, and also messages that furnish indications concerning the expectations of the one performing the sacrifice. On the other hand, the concrete limits of any ritual language imply that a single type of manipulation can assume different significations in different contexts. Searching for the implicit statements of ritual – the "ritual address" – is an intriguing and difficult task, as shown by the evidence about wineless libations. These "sober offerings," called by the Athenians *nephalia* or *nephalioi thusiai* or *spondai*, were negatively marked by the absence of wine, and positively by the nature of the ingredient used: water, milk, a mixture containing milk or oil. This study brings out the semantic implications of the "sobriety" conveyed by such rituals and their implications in delivering a specific message and identifying the addressee.

* Cette étude a profité des discussions intervenues dans le cadre de la rencontre « Figura », et plus particulièrement des échanges avec Gunnel Ekroth. Elle a en outre bénéficié de la lecture attentive de Pierre Brulé et de Gabriella Pironti. Que tous en soient remerciés. Selon la formule consacrée, je garde l'entière responsabilité des points de vue défendus et des erreurs qui subsisteraient.

Introduction : « l'adresse rituelle »

Offrir un sacrifice, c'est notamment créer une communication entre le, ou les sacrifiants et un, ou des destinataires. La prière est là pour préciser à qui le rituel est destiné et cette adresse verbale est essentielle[1]. Elle est parfois redoublée par l'inscription que porte l'autel, mais une telle adresse écrite n'est pas dépourvue d'ambiguïté. Par exemple, il est des cas où l'offrande à un dieu se fait sur l'autel d'un autre[2]. Un tel glissement est aussi un message, mais il est d'une autre nature que l'écrit puisqu'il s'agit d'une manipulation concrète. Il convient dès lors d'affiner la notion « d'adresse rituelle » en y intégrant ce type d'action, qui forme un autre langage que les paroles ou les inscriptions.

Cette adresse particulière se construit sur les choix opérés dans l'éventail des possibilités qu'offre tout processus sacrificiel. On peut ainsi évoquer les qualités et spécificités de l'animal, la nature des offrandes complémentaires, la manipulation des parts et leur répartition, le type de structure utilisé pour la combustion – voire l'absence de structure, etc. Ces possibilités sont diversifiées, mais elles ne sont pas infinies. Ce dernier constat a deux implications. D'une part, on peut avancer l'hypothèse que les choix ainsi opérés font, d'une manière ou d'une autre, référence au destinataire du sacrifice et donnent des indications sur les attentes des sacrifiants. D'autre part, les limites dans l'éventail des possibles laissent entendre qu'un même geste pourra avoir une portée différente selon le contexte. Ce dernier doit dès lors être soigneusement étudié. En activant certains choix plutôt que d'autres, les acteurs du rituel « disent » quelque chose. Ce sont les énoncés non-verbaux que John Scheid a étudiés du côté romain[3].

L'approche qui consiste à mettre en regard un type de rituel et un type de destinataire n'est pas neuve. Ainsi, c'est dans ce cadre général que s'est déployée l'opposition « olympien / chthonien » dont les effets simplificateurs ont été largement dénoncés quand l'opposition est trop mécaniquement invoquée. Il s'agit donc de continuer à penser que le rite a quelque chose à dire de son destinataire, mais en renonçant au confort paresseux d'une dichotomie peu explicite[4].

Au cours de l'interaction que le rituel met en place, le dieu est censé apprécier l'offrande qui lui est faite, mais les critères de son approbation ne sont pas nécessairement transparents. L'offrande doit être la plus parfaite possible afin

---

[1] Ainsi, dans l'*Œdipe à Colone* de Sophocle, le Coryphée donne à Œdipe les instructions nécessaires pour apaiser les *Semnai theai* dont il a foulé l'*abaton* (voir *infra*, p. 138). Après la description des gestes à poser, il évoque la prière et Œdipe se dit tout ouïe « car c'est ce qui compte le plus » (v. 485 : μέγιστα γάϱ).

[2] Par exemple, à Erchia, le sacrifice d'une chèvre pour Sémélè est accompli sur l'autel de Dionysos (*LSCG* 18, A l. 46-48).

[3] SCHEID (2005), spéc. p. 275-284.

[4] Qu'on me permette de renvoyer à la synthèse de ces questions que j'ai donnée, avec la bibliographie afférente, dans *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque :* PIRENNE-DELFORGE (2008a), p. 181-182.

de satisfaire à la perfection divine elle-même[5]. Quelque chose doit renvoyer au statut du destinataire, peut-être aussi à son identité particulière. Cette dernière hypothèse n'est pas gratuite. Elle se fonde sur l'importance de la notion de juste répartition des honneurs dans la représentation grecque du monde des dieux. Dans la représentation que les hommes s'en font, les dieux revendiquent chacun une *timè* qui lui est propre et qui prend sa pleine mesure dans le rituel. L'hommage destiné à un dieu est comme « l'activation rituelle » de sa part d'honneur et doit idéalement tenir compte des spécificités de la *timè* en question. On peut ainsi concevoir que cette dernière soit rituellement affirmée par le biais des signes de l'identité particulière du destinataire. Allons même un pas plus loin. La *timè* d'un dieu, selon Hésiode, recouvre, d'une part, l'ensemble des honneurs attendus par le dieu et, d'autre part, les compétences et prérogatives qu'il est à même d'exercer[6]. La représentation théogonique ne laisse aucun doute à cet égard : le délicat équilibre entre les différents partenaires du monde divin trouve sa traduction effective dans les honneurs rendus par les mortels. Cela signifie qu'en identifiant le destinataire par certains choix effectués au sein du « vocabulaire » sacrificiel, la forme de l'acte rituel peut avoir aussi quelque chose à dire, dans une mesure qui est sans doute variable, des attentes de ceux qui l'accomplissent. L'adresse rituelle peut relever à la fois de l'identification du destinataire et de la délivrance d'un message.

Le dossier documentaire permettant d'étayer ce point de vue n'est pas très abondant car nous avons perdu à peu près tous les écrits exégétiques grecs qui auraient pu éclairer cette thématique de façon approfondie. Je compte aborder ce dossier de façon systématique ailleurs[7]. Dans le cadre présent, je m'en tiendrai à l'analyse d'un rituel déjà bien étudié sous d'autres angles, à savoir le dossier des *nèphalia*, ou *nèphalioi thusiai* ou *spondai*, offrandes dites « sobres ». Une telle appellation est typiquement athénienne[8]. Hors d'Athènes, les textes souligneront explicitement, en négatif, l'absence de vin ou, en positif, la nature spécifique du liquide utilisé : de l'eau, du lait, un mélange miellé, voire de l'huile[9]. L'objectif de l'analyse sera, d'une part, de comprendre la portée du registre sémantique de la « sobriété » véhiculé par un tel vocabulaire rituel et, d'autre part, d'en éprouver l'implication dans l'identification d'un message et/ou de l'identité du destinataire.

---

[5] BRULÉ – TOUZET (2008), p. 114-126.

[6] Sur cette question, voir RUDHARDT (1970, 1981²), p. 213-215, et le commentaire de la *Théogonie* par PIRONTI (2008).

[7] Un article en anglais est en préparation sur ce thème : *Getting the address right: the identification of the addressee in ritual contexts.*

[8] *E.g. LSCG* 18, A, l. 41; B, l. 19-20; Γ, l. 24-25, 52; Δ, l. 23, 45-46; E, l. 14-15, 63 (IVe s. av. J.-C.); *LSS* 16 (Ier ou IIe s. apr. J.-C.); *LSCG* 52 (Ier s. apr. J.-C.); Pollux, VI, 26; Eustathe, *ad Od.*, 1493, 52; Photios, *s.v.* νηφάλιοι, νηφάλιοι θυσίαι; *Souda,* ν 356, *s.v.* νηφάλιοι θυσίαι.

[9] ZIEHEN (1934), col. 2482-2486.

1. Des libations, du vin, du miel et de l'eau

Les aliments sont culturellement déterminés et leur usage s'inscrit dans les codes sociaux que se donne une communauté humaine. Il est donc impératif de circonscrire les valeurs respectivement véhiculées par le vin et le miel, après une brève approche de la notion de libation[10]. Quelques mots sur les effets purificateurs de l'eau refermeront ce parcours préliminaire.

1.1. La libation est un acte rituel qui a reçu des explications divergentes. Les uns y voient une offrande en bonne et due forme, ou une catégorie particulière d'offrande de prémices, de nature liquide. D'autres y lisent une sorte de ponctuation ou d'interface entre des moments différents, que ce soient les libations isolées qui marquent un changement de situation ou les libations enchâssées dans les séquences de rituels complexes[11].

Comme souvent, ces deux interprétations ne sont pas forcément exclusives l'une de l'autre. Verser sur le sol quelques gouttes d'un liquide que l'on va consommer est de l'ordre de l'offrande des prémices. Faire une libation avant un départ – ainsi que l'iconographie l'atteste abondamment – marque une transition, un changement de situation, tout en faisant appel à la protection divine face à cette situation nouvelle. Faire une libation au moment d'un traité de paix souligne si bien ce fait que le nom de *spondè* a été attribué au traité lui-même. Le geste est à chaque fois celui de l'offrande, mais dans les cas qui ne sont pas simplement liés à une consommation régulière de liquide, la libation entend placer sous la protection divine un moment de transition – quelle que soit cette transition. C'est aussi une interpellation qui a un message à délivrer, fût-il élémentaire. L'acte s'inscrit également dans le registre de la communication.

1.2. Quant au vin, le corpus hippocratique témoigne de son caractère astringent, excitant, qui ne convient pas à toutes les natures – notamment les jeunes enfants et les femmes, surtout quand elles sont enceintes ou qu'elles allaitent –, mais qui peut avoir des vertus thérapeutiques[12]. Aristote, pour sa part, recommande pour les enfants une alimentation à base de lait, avec « le moins possible de vin à cause des maladies » (ἀοινοτέρα δὲ διὰ τὰ νοσήματα)[13]. Strabon associe également le vin et les maladies quand il loue l'excellente santé de certaines populations de l'Inde dont la diète exclut ce genre de boisson[14]. Dans ses préceptes de santé, Plutarque fait un éloge mesuré du vin, en soulignant toute-

---

[10] Je laisserai de côté ici la question des *choai* à la tombe : RUDHARDT (1992² [1958]), p. 246-248.

[11] Dans la première optique : SIMON (1953) et (2005). Dans la deuxième optique, RUDHARDT (1992), p. 242-244; LISSARRAGUE (1995); VEYNE (1990), p. 17-30.

[12] JOUANNA (1996), p. 419-420, 425-426.

[13] Aristote, *Politique*, 1336a 8.

[14] Strabon, XV, 1, 45 (C706) : μηδὲ γὰρ νόσους εἶναι πολλὰς διὰ τὴν λιτότητα τῆς διαίτης καὶ τὴν ἀοινίαν.

fois que, « par sa brutalité, son âpreté, il intensifie les désordres du corps, irrite et exacerbe les parties atteintes, alors qu'elles ont besoin d'être adoucies et soulagées, ce qui par excellence est l'effet de l'eau »[15].

Au-delà de cette vision médicale, le vin, à condition d'être coupé, est intimement lié à la sociabilité civique qu'implique le banquet et aux valeurs de civilisation plus larges, quand il est consommé avec modération[16]. De telles valeurs s'inversent quand le vin n'est pas coupé ou que, même coupé, il est bu en excès[17]. Il s'agit aussi d'un produit « fabriqué » par l'homme – fût-il associé à l'intervention de Dionysos – et non d'un don spontané de la nature. À ce titre, des réflexions d'anthropologie historique émaillent la tradition grecque et associent l'usage du vin à une étape particulière de la consommation alimentaire des humains qui auraient d'abord vécu dans la méconnaissance de ce produit[18].

1.3. D'après Plutarque, les Grecs « considèrent que la nature du miel est absolument opposée à celle du vin »[19]. Cette distinction intervient précisément quand il parle du mélange d'eau et de miel destiné aux dieux par le biais des libations « sobres ». Or, si les valeurs véhiculées par le vin ne sont pas dépourvues d'ambiguïté, celles qui s'attachent au miel sont majoritairement positives[20]. Sa douceur est proverbiale et dépasse son usage concret comme sucre dans l'alimentation pour servir de métaphore à l'inspiration poétique et à ses vertus d'apaisement et de séduction. Le miel peut nourrir le petit enfant et symboliser la nourriture des dieux eux-mêmes, puisqu'il serait proche de l'ambroisie. Ses vertus apaisantes sont attestées en médecine et se lisent aussi dans les mythes où il endort ou écarte les puissances infernales[21].

1.4. L'eau fait au premier chef partie des liquides « sobres ». Les *nèphalia* peuvent se résumer à une libation aqueuse, sans autre adjonction[22]. Les vertus apaisantes de l'eau sont soulignées par Plutarque dans une comparaison avec le vin : « l'humidité de l'eau est calmante et ne provoque pas de pulsations violentes, tandis que celle du vin a beaucoup de vigueur et une puissance sans indulgence pour les affections qui viennent de nous atteindre »[23]. L'eau possède

---

15 Plutarque, *Préceptes de santé*, 19 (*Mor.*, 132b-e) (trad. J. Defradas, J. Hani, *CUF*).

16 SCHMITT PANTEL (1995), p. 101.

17 Le cas du cyclope Polyphème dans l'*Odyssée* est sans doute le plus célèbre à cet égard (IX, 371-378). Voir GRAF (1980), p. 215-216.

18 Plutarque, *Propos de table* IV, 6, 2 (*Mor.*, 672b); Porphyre, *De l'abstinence* II, 20, 2.

19 Plutarque, *ibid.*

20 C'est le dossier rassemblé et analysé par BORGEAUD (2004), p. 65-85 (« L'enfance au miel »), sur lequel je me fonde.

21 *Ibid.*, p. 79-80.

22 Schol. Soph. *OC* 100 : οὐ γὰρ σπένδεται οἶνος αὐταῖς ἀλλ' ὕδωρ. D'autres commentateurs et lexicographes laissent entendre que la « recette » pouvait être plus complexe : voir *supra*, n. 9.

23 Plutarque, *Préceptes de santé*, 19 (*Mor.*, 132d-e) (trad. J. Defradas, J. Hani, *CUF*).

également une forte charge symbolique en termes de purification[24] et les figurines d'hydrophores et les hydries mises au jour dans bon nombre de sanctuaires de divinités féminines pourraient faire référence à des aspersions de ce type[25]. Cependant, l'utilisation de l'eau pour des purifications (tel l'usage de la *chernips* en ouverture de l'opération sacrificielle) et l'impact d'une libation d'eau ne se recouvrent pas nécessairement. Dans le premier cas, c'est la vertu purificatrice du liquide qui est surtout mise en avant. Dans le second, c'est sa « sobriété » qui prévaut, et donc son contraste avec le vin.

1.5. En contexte sacrificiel, le vin coupé d'eau apparaît comme la norme[26], ce qui entre parfaitement en résonance avec la référence constante à l'alimentation humaine que l'opération met en scène. La commensalité à distance qu'implique l'opération sacrificielle met à la disposition des convives les aliments coutumiers du banquet : de la viande, des pâtisseries, du vin coupé éventuellement adouci de miel. À ce constat vient s'ajouter le rôle d'interface que peut jouer le geste de la libation, en marquant des transitions au cœur d'un rituel complexe. L'usage du vin pur est difficile à repérer en contexte sacrificiel – hormis quelques cas de serments[27] et l'évocation des morts dont il ne sera pas question ici[28]. Il est toutefois quelques cas où le vin mentionné sans autre précision n'était sans doute pas coupé. L'absence de vin, quant à elle, et la présence d'autres substances dès lors qualifiées de « sobres » sont des données qui, par contraste, délivrent un message spécifique. La teneur de ce message peut être différente selon les contextes. Il faut toutefois être bien conscient que la documentation éclatée et souvent peu explicite ne permet pas toujours d'atteindre une précision satisfaisante.

Le dossier de ces offrandes sobres a été rassemblé et analysé plusieurs fois. C'est le cas de la thèse de Johannes von Fritze, publiée à Berlin à la fin du XIXe s.[29], de l'étude de Theodor Wächter sur les *Reinheitsvorschriften* auxquelles il associait de telles libations[30], de différents travaux de Paul Stengel[31], et de l'article *nephalia* de la *RE* publié par Ludwig Ziehen en 1934[32]. Il faut mentionner aussi

---

[24] PARKER (1983), p. 226-227.

[25] Entre autres, MORIZOT (1994), p. 212-213.

[26] *E.g.* Homère, *Od.* III, 332. Simple mention d'un vin aux couleurs sombres en *Il.* I, 462 (suivi du banquet où apparaît le cratère de vin).

[27] Les serments de l'*Iliade* prononcés sur la carcasse d'un agneau égorgé s'accompagnent de vin coupé (*Il.* III, 269), ou de vin pur (Homère, *Il.* II, 341; IV, 159), sans que l'on perçoive clairement la différence d'intention.

[28] GRAF (1980), p. 217.

[29] VON FRITZE (1893), p. 31-38.

[30] WÄCHTER (1910), p. 109-115.

[31] STENGEL (1910), p. 178-186, chapitre « Opferspenden », (1920), p. 103-105; (1922).

[32] ZIEHEN (1934).

l'important article de Fritz Graf sur la libation en général[33]. Au-delà de discussions plus ponctuelles ou de la synthèse très descriptive d'Erika Simon dans le *ThesCRA*[34], une étude substantielle sur les *nèphalia* est due à Albert Henrichs qui, en 1983, s'attaquait à l'interprétation d'un vers difficile de l'*Œdipe à Colone* de Sophocle[35]. Ce vers met en regard un Œdipe « sobre » et les *Semnai theai* d'Athènes qui reçoivent des « offrandes sobres ». Pour comprendre la « sobriété d'Œdipe », A. Henrichs devait affronter la question des occasions et des destinataires de ce type d'offrande. Au début des années 1980, la dichotomie entre rituels olympiens et rituels chthoniens était peu remise en cause. Dans ce grand partage, les *nèphalia* se situaient du côté chthonien et étaient encore associés de façon privilégiée au culte des héros et des morts. Néanmoins, A. Henrichs avait bien montré que l'association à des héros était l'exception plutôt que la règle. En 2002, Gunnel Ekroth est venue confirmer la difficulté d'opérer une stricte distinction entre rituel chthonien et rituel olympien en contexte héroïque, tout en n'abordant pas de front le dossier des libations[36]. Mais, contrairement à cette dernière, Albert Henrichs n'a pas renoncé à la dichotomie « olympien / chthonien »[37], ce que ne fait pas non plus Scott Scullion dans son célèbre article éponyme de 1994, où le dossier des libations sans vin est minutieusement repris et rapporté aux cultes chthoniens[38]. Après ces différentes études a paru l'édition de la loi sacrée de Sélinonte[39], où libations de vin et libations de miel se situent dans une intéressante opposition dont il faudra comprendre les ressorts.

On abordera d'abord le dossier athénien des *nèphalia*, ensuite des cas attestés à Sicyone et à Olympie, pour en arriver à la loi de Sélinonte, avant de proposer quelques clés de lecture dans la perspective de « l'adresse rituelle ».

2. Les *nèphalia* athéniens

Textes littéraires et inscriptions se partagent les mentions d'offrandes *nèphalioi* à Athènes et en Attique. Dans le premier registre, la tragédie des *Euménides* d'Eschyle évoque des χοάς τ' ἀοίνους, νηφάλια μειλίγματα dans le discours que l'ombre de Clytemnestre adresse aux Érinyes (v. 106-107). Il s'agit probablement de la transposition d'offrandes pour les morts ici destinées aux déesses vengeres-

[33] GRAF (1980). Voir aussi les pages qu'il a consacrées au sujet dans *Nordionische Kulte* (1985), p. 26-29.

[34] SIMON (2004).

[35] HENRICHS (1983), p. 87-100. Remarques complémentaires dans HENRICHS (1984).

[36] EKROTH (2002), p. 130.

[37] C'est encore le cas dans le volume collectif édité par R. HÄGG et Br. ALROTH (2005), avec la discussion reprise à la page 36.

[38] SCULLION (1994), p. 115-117.

[39] JAMESON – JORDAN – KOTANSKY (1993); *SEG* 43, 630; *NGSL*, 27.

ses[40]. Parlant ensuite du culte rendu aux *Semnai theai*, version apaisée des Érinyes dans la tragédie, Eschyle ne précisera pas la nature exacte des offrandes qui leur sont réservées, pas plus qu'aux Moires qui leur sont associées[41]. En revanche, dans l'*Œdipe à Colone* de Sophocle, ce sont des offrandes sans vin que reçoivent les *Semnai theai* dont Œdipe a involontairement foulé l'*abaton*[42]. Un fragment de l'*Érechthée* d'Euripide conservé sur papyrus évoque aussi les libations composées de miel et d'eau de source qui accompagnaient le sacrifice de type *sphagia* offert aux filles du roi avant un combat[43].

Viennent ensuite des fragments d'œuvres perdues qui ont été transmis par une scholie au vers 100 de l'*Œdipe à Colone* de Sophocle[44]. Le scholiaste définit tout d'abord les *nèphalia* comme des libations où l'on n'offre pas de vin mais de l'eau. Ensuite, il assortit son commentaire d'une série de textes exégétiques, périégétiques et tragiques antérieurs évoquant les destinataires de telles offrandes. Polémon d'Ilion aurait ainsi associé les *nèphalia hiera* des Athéniens à Mnémosyne, aux Muses, à Éos, Hélios, Sélénè, aux Nymphes et à Aphrodite Ourania. Philochore aurait évoqué Dionysos et les filles d'Érechthée à qui l'on offre des *nèphalioi thusiai* en utilisant aussi un bois qui n'est pas celui de la vigne[45].

Certains des sacrifices *nèphalioi* ici évoqués sont manifestement des sacrifices sanglants sans vin. D'autres substances comme l'eau, le lait ou le miel étaient sans doute utilisées[46]. C'est évident pour Dionysos et les filles d'Érechthée. Toutefois, si l'on peut faire l'hypothèse que les jeunes héroïnes mortes avant l'heure recevaient toujours des *nèphalia*[47], ce n'est pas le cas de Dionysos. On sait que le

---

[40] Cf. Eschyle, *Choéphores*, 124-151; Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 159-166. Aucun culte des Érinyes comme telles n'est attesté hors littérature. Seules les Euménides et *Semnai theai* sont honorées. En Arcadie, Pausanias (VIII, 34, 3) évoquera un double culte des Euménides en relation avec le mythe d'Oreste. Toutefois, même dans ce cas, il parle à chaque fois d'Euménides et non d'Érinyes. Voir PIRENNE-DELFORGE (2008a), p. 232-234.

[41] Eschyle, *Euménides*, 853-857.

[42] Sophocle, *Œdipe à Colone*, 100 et 469-492.

[43] Euripide, *Erechthée*, fr. 22, v. 83-89 (éd. JOUAN – VAN LOOY). Ce fragment atteste que deux types d'occasions étaient en cause pour les filles d'Érechthée : une fête annuelle avec sacrifice et danses, et un sacrifice de type *sphagia* lié à un contexte militaire. Dans l'un et l'autre cas, le sang de l'animal est mis en évidence par le vocabulaire utilisé : v. 79, σφαγαῖσι [βουκ]τόνοις, et v. 83, l'hapax πρότομα. Sur ce culte, voir EKROTH (2002), p. 173-175, 186-188.

[44] V. DE MARCO, *Scholia in Sophoclis Oedipum Coloneum*, Rome, 1952, *ad loc.* Voir aussi *Souda*, ν 356, *s.v.* νηφάλιος θυσία. Cf. HENRICHS (1983), p. 88, n. 5.

[45] Respectivement : Polémon, fr. 42 (éd. PRELLER); Philochore, 328 F 12 (éd. JACOBY); Euripide, *Erechthée*, fr. 22, v. 83-89 (éd. JOUAN – VAN LOOY).

[46] Les scholiastes et autres lexicographes parlent tantôt d'eau, comme le scholiaste de Sophocle, tantôt d'un mélange miellé (voir *supra* note 44).

[47] Philochore (n. 45), cité par le scholiaste de Sophocle, en fait une généralité (… ταῖς Ἐρεχθέως θυγατράσι · καὶ οὐ μόνον θυσίας νηφαλίους, ἀλλὰ καὶ ξύλα τινὰ ἐφ' ὧν ἔκαιον), alors qu'Euripide n'associe l'absence de produits de la vigne (vin et bois) qu'au rituel accompli avant un engagement militaire. L'utilisation du terme *sphagai* dans le cadre des honneurs annuels dont Euripide annonce aussi la célébration en l'honneur des filles d'Érechthée laisse entendre que le

vin faisait partie intégrante de certains de ses cultes, y compris dans le cadre d'une consommation ritualisée[48]. Le caractère allusif de ce passage invite à ne pas généraliser outre mesure ce type de prescription. Le contexte rituel, qui nous échappe, devait être déterminant pour comprendre la portée d'un tel choix[49].

La série de dieux qu'ouvre Mnémosyne dans la liste donnée par Polémon est associée à des sacrifices d'offrandes sobres (νηφάλια μὲν ἱερὰ θύουσι), sans que l'on puisse affirmer à coup sûr qu'il s'agissait de sacrifices d'animaux. Une inscription attique du IVe siècle avant J.-C. sur un autel de Mnémosyne impose l'offrande d'un gâteau et d'un rayon de miel[50]. Une autre, plus tardive, enjoint d'offrir ce type d'aliment à Mnémosyne et à Hélios, avec l'indication que les autels sont « sobres »[51]. Éos et Sélénè, pour lesquelles on ne dispose d'aucun parallèle, font sens dans le voisinage d'Hélios et on peut supposer que Mnémosyne trouve également place dans cette série de puissances primordiales[52]. Les Muses qui suivent sont les filles de Mnémosyne, mais le détail des cultes qui leur sont rendus reste inconnu. Les seuls élements tangibles proviennent de dialogues de Plutarque. Dans l'un, il évoque le « cratère sans vin » avec lequel on honore les Muses[53]. Ailleurs, il associe la source qui coulait dans un sanctuaire delphique des déesses à l'inspiration oraculaire en vers[54]. L'eau d'une source pure et le miel sont bien attestés dans les représentations de l'inspiration poétique et il pourrait s'agir d'une autre amorce d'explication pour les *nèphalia* qui sont réservés aux déesses inspiratrices par excellence[55].

---

constat général de Philochore pourrait s'appliquer à elles aussi (v. 77-80 : « … je prescris à mes concitoyens de les honorer, sans que le temps les conduise à l'oubli, par des sacrifices annuels et des immolations de bœufs [θυσίαισι τιμᾶν καί σφαγαῖσι [βουκ]τόνοις], en agrémentant les fêtes de danses sacrées de jeunes filles »). Sur ce passage, voir EKROTH (2002), p. 186-189.

[48] SCHMITT-PANTEL (1995), p. 98-102.

[49] Un intéressant parallèle est offert par le culte d'Aphrodite à Sicyone. Les deux desservantes sont respectivement une jeune prêtresse avant le mariage et une néocore ménopausée. La déesse la plus concernée par la sexualité est servie par des femmes qui se situent respectivement en aval et en amont de toute expérience de ce type : Pausanias, II, 10, 4-6. Voir PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 139-145. Ainsi, dans certains cultes, Dionysos, le dieu pourvoyeur de vin par excellence, ne recevait pas de vin. Cf. Plutarque, *Préceptes de santé*, 19 (*Mor.,* 132e).

[50] *LSCG* 26 : [ἀρεστῆ]ρα [καὶ] κηρία.

[51] *IG* II² 4962 = *LSCG* 21 B : Ἡλίωι | ἀρεστῆρ[α] | κηρίον | Μνημο|σύνηι | ἀρεσ[τῆ]|ρα | κηρίον | νηφάλ[ι]|οι τρε̃ς | βωμοί. Cette mention d'autels « sobres » permet de faire l'hypothèse que l'inscription *LSCG* 26 citée à la note précédente peut être interprétée dans ce sens. Sur la datation de cette inscription, voir en dernier lieu LALONDE (2006), p. 84, n. 20.

[52] Voir aussi Phylarque, 81 F 25 (éd. JACOBY = Athénée, XV, 693e), avec le commentaire WÄCHTER (1910), p. 111, n. 1.

[53] Plutarque, *Banquet des Sept Sages*, 13 (*Mor.*, 156d) : c'est le *logos* placé au milieu des convives par les Muses qui est comparé à un κρατὴρ νηφάλιος, ce qui rend la référence difficile à utiliser comme telle pour décrire le culte des déesses. Voir BOYANCÉ (1937), p. 338-339.

[54] Plutarque, *Sur les oracles de la Pythie*, 17 (*Mor.*, 402c-d). Cf. déjà Empédocle, fr. 31 B 3, l. 1-4 (éd. DIELS-KRANZ⁶); Pindare, *Olympiques* VI, 83-86.

[55] Mais le vin peut être de mise : voir VON FRITZE (1893), p. 35.

Quant aux Nymphes, on dispose de quelques textes qui associent un sacrifice en leur honneur à des libations miellées[56]. Mais dans ce cas aussi, les généralisations doivent être évitées. Ainsi, en Attique même, à Erchia, des Nymphes locales n'entrent pas dans la série des sept destinataires d'un sacrifice *nèphalios* dans ce dème, sacrifices que l'on abordera ci-après[57]. Les Nymphes forment un ensemble pluriel, dont les prérogatives ne sont pas nécessairement identiques en chacun de leurs cultes. Cependant, leur nom même en fait des figures à la transition entre le statut de jeune fille et celui de femme. La *numphè* grecque est à la fois la jeune fille nubile prête au mariage et la jeune mariée avant son premier enfant[58]. De la même manière, quelques mythes associent étroitement certaines d'entre elles à des éléments végétaux dont elles partagent la durée de vie[59]. Elles se placent hors des normes de la mortalité humaine, tout en n'accédant pas à l'immortalité pleine et entière. Ces figures « charnières » ont notamment comme prérogative la courotrophie des jeunes enfants[60].

C'est sur Aphrodite Ourania que se referme l'énumération attribuée à Polémon. Des sacrifices sanglants sont attestés pour cette déesse à Athènes et aucun interdit touchant au vin n'apparaît ailleurs dans la documentation[61]. À ce stade de la réflexion, deux éléments associés au culte de l'Ourania athénienne sont à souligner. D'une part, le mythe de fondation rapporté par Pausanias fait explicitement de la colère de la déesse la cause de la stérilité du roi local Égée. D'autre part, une inscription lue par Pausanias dans le sanctuaire d'Aphrodite Ourania près de l'Ilissos en fait « la plus âgée de celles que l'on appelle les Moires »[62].

Ces différents éléments prendront leur pleine mesure dans l'analyse conclusive (*infra*, § 6). Pour l'instant, constatons simplement que l'énumération de Polémon n'intègre ni les *Semnai theai* ni les Moires et que ce constat impose la prudence à l'égard de ce fragment dont le contexte fait cruellement défaut.

---

[56] Une mise en scène d'Alciphron censée se dérouler dans la campagne attique, avec sacrifice d'un coq et libations de lait et de miel pour Pan et les Nymphes, suivis d'un « pique-nique » où les convives consomment du vin : Alciphron, *Lettres* IV 13, 4-5 (voir Ph. BORGEAUD [1979], p. 240-241). L'autel des Nymphes à Olympie ne recevait pas non plus de vin (Pausanias, V, 15, 10 : voir *infra*, p. 137). Une glose de la *Souda* pourrait faire référence à ce type d'offrande pour les Nymphes, mais elle est loin d'être claire : *Souda*, α 4266, *s.v.* Ἀστυδρόμια : παρὰ Λίβυσιν οἱονεὶ τῆς πόλεως γενέθλια, καὶ Θεοδαίσια ἑορτὴ, ἐν ᾗ ἐτίμων Διόνυσον καὶ τὰς Νύμφας· ἐμοὶ δοκεῖν, νηφάλιόν τε καὶ τὴν ἀγαθὴν κρᾶσιν αἰνιττόμενοι, « Course en centre urbain : chez les Libyens, c'est comme l'anniversaire de la cité, et la fête Theodaisia, au cours de laquelle ils honoraient Dionysos et les Nymphes; il me semble qu'ils font allusion à l'offrande sobre ainsi qu'à la bonne boisson ».

[57] *LSCG* 18, A l. 14 et E l. 44. Cf. SCULLION (1994), p. 81-82; VAN STRATEN (1995), p. 91-92.

[58] CHANTRAINE (1968), p. 758-759. Cf. CALAME (1996), p. 140-145.

[59] *E.g. HhAphrodite*, 256-273.

[60] LARSON (2001); SOURVINOU-INWOOD (2005), p. 103-116.

[61] PIRENNE-DELFORGE (2005).

[62] Respectivement Pausanias, I, 14, 7 et I, 19, 2. Voir PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 16-21 et 70-71.

Les inscriptions attiques utilisent également le terme de *nèphalios*. On l'a vu pour les autels d'Hélios et de Mnémosyne[63]. Deux autres inscriptions utilisent ce terme de manière récurrente, mais à des siècles de distance. Il s'agit tout d'abord de l'inscription d'Erchia qui date de la première moitié du IVe siècle et reprend en cinq colonnes un ensemble de sacrifices du dème sur une année[64]. Parmi les précisions rituelles mentionnées, huit sacrifices sont qualifiés de *nèphalios*. Quatre sont des holocaustes[65] (une agnelle blanche pour l'héroïne Basilè, un porcelet pour Zeus Epopetès, deux fois un porcelet pour le héros Épops[66]). Trois sont accompagnés de la mention *ou phora* (« ne pas emporter » : un mouton pour le héros Leukaspis, un mouton pour les Tritopatreis, un agneau pour Zeus Epakrios)[67]. Le sacrifice d'un mouton à Zeus Meilichios lors de la fête athénienne des Diasia est *nèphalios* « jusqu'aux viscères »[68], ce qui doit signifier qu'une fois la part divine consumée et les viscères consommées, le vin peut entrer en ligne de compte[69]. Trois versions de Zeus et des figures héroïques sont ainsi associées à l'absence de vin. De tels rituels sont « marqués » de diverses manières et imposent des décalages signifiant par rapport à une « norme » qui, dans cette inscription comme dans bien d'autres, relève du non-dit. Sans entrer dans le détail de la discussion sur les holocaustes[70], il est clair qu'ils sont tous *nèphalioi* dans cette inscription, ce qui laisse entendre que les deux gestes rituels sont liés. En revanche, l'injonction de « ne pas emporter » les parts qui affecte trois des sacrifices *nèphalioi* se retrouve dans d'autres cas où la « sobriété » n'est pas de mise[71]. Dès lors, dans ces cas précis, c'est le profil des destinataires qu'il convient de déterminer pour comprendre cette « sobriété », davantage qu'une quelconque « logique rituelle ».

Le héros Leukaspis, attesté en Sicile, reste difficile à interpréter dans le cadre de ce dème attique[72] et les Tritopatreis seront abordés plus loin[73]. Zeus Epakrios est un Zeus des hauteurs de l'Hymette que les gens d'Erchia honorent

---

[63] Voir *supra*, n. 51. Une relecture récente du calendrier *IG* I³ 234 A = *LSCG* 1 A (Athènes, mi-Ve s. av. J.-C.) en a supprimé la restitution [νεφά]λια (l. 4-5) pour Zeus Meilichios : LALONDE (2006), p. 110-111, n° ZM23.

[64] DAUX (1963) = *SEG* 21, 541 = *LSCG* 18. Cf. DOW (1965); EKROTH (2002), p. 155-157, 347-351.

[65] *LSCG* 18, B l. 19-20; Γ l. 24-25; Δ l. 23; E l. 14-15.

[66] Sur l'anomalie apparente de ces deux sacrifices d'un même animal le même jour au même héros, voir DAUX (1963), p. 616.

[67] *LSCG* 18, Γ l. 52; Δ l. 45-46; E l. 63.

[68] *LSCG* 18, A l. 41-43.

[69] DAUX (1963), p. 629; JAMESON (1965), p. 159-162; SCULLION (1994), p. 79-81.

[70] EKROTH (2002), p. 217-242; PIRENNE-DELFORGE (à paraître).

[71] *LSCG* 18, A l. 5, 10-11, 21, 51; B l. 44, 59; Γ l. 6-7, 10, 17-18, 64; Δ l. 6-7, 10-11, 38, 55; E l. 6-7, 21-22, 26-27, 30, 38.

[72] Voir les analyses fouillées de EKROTH (2002), p. 259-261.

[73] Voir *infra*, p. 134-136, 144.

explicitement en ce lieu. Il s'identifie probablement au Zeus Hymettios évoqué par Pausanias dans l'énumération très suggestive des Zeus des sommets attiques liés aux questions météorologiques et au détournement des fléaux[74]. Quant à Zeus Meilichios, célébré à Agrai lors des Diasia, il est proche de Zeus Ktèsios, lui aussi associé au serpent et à des liquides « sobres » à Athènes[75]. Le culte du Meilichios, très répandu dans le monde grec, était notamment associé à des rituels de purification et à la protection des personnes et des groupes contre les impuretés potentielles qui pouvaient les atteindre[76]. Une telle souillure pouvait aussi émaner de la *stasis*, le fléau de la guerre civile, qui venait à s'emparer d'une communauté. Pausanias a conservé le souvenir d'un culte de Zeus Meilichios fondé par les Argiens après que le dieu eut purifié toute la cité du sang versé (ἐπὶ αἵματι ἐμφυλίῳ)[77]. C'est la menace que les Érinyes en colère faisaient également peser sur la cité d'Athènes dans la tragédie d'Eschyle[78].

L'autre inscription athénienne qui mentionne à plusieurs reprises des *nèphalia* date du Ier ou du IIe siècle de notre ère[79]. Le groupe dont elle émane n'est pas clairement déterminé, mais ce ne doit pas être une instance officielle du même ordre que celle d'Erchia[80]. Il s'agit d'un calendrier liturgique qui reprend des sacrifices sur neuf mois. Les offrandes de Métageitnion s'adressent à des déesses dont l'identité exacte disparaît dans une lacune[81] et une galette à [douze] bosses d'une chénice à offrir est dite *nèphalion* (l. 3). En Boédromion, trois sacrifices sont prévus : un coq entièrement consumé (καρπώσεις) à l'aube du 3e jour à Nephthys et à Osiris, « en semant des grains de blé et d'orge, en versant un mélange miellé » (l. 6 : σπένδων μελίκρατον); à l'aube du 7e jour, un cochon à Déméter et à Korè, et à l'aube du 8e jour, des « grains » à Dionysos et aux autres dieux ἀνυπερθέτως. En Pyanopsiôn, le 7e jour, qui est leur date anniversaire et le jour des *Pyanopsia* athéniens, Apollon et Artémis reçoivent une galette d'une

---

[74] Pausanias, I, 32, 2. DAUX (1963), p. 621-622 et surtout SCULLION (1994), p. 111, qui place Zeus Epopetès et le héros Épops dans ce même contexte fonctionnel. Voir LALONDE (2006), p. 41-42, n. 10.

[75] Sur Zeus Ktèsios et l'offrande d'installation qui lui est faite, voir PIRENNE-DELFORGE (2008b), p. 107-108. Les ingrédients énumérés par Athénée (XI, 473b-c) sont notamment un vase neuf, de la laine pour en orner les anses, de l'ambroisie, c'est-à-dire de l'eau pure, de l'huile et un mélange de fruits divers.

[76] Sur les relations entre le Meilichios et le Ktèsios, voir PARKER (2005b), p. 424-425; LALONDE (2006), p. 73-76, 110, 118. Cf. JAMESON – JORDAN – KOTANSKY (1993), p. 81-103, avec la bibliographie antérieure, dont le volumineux traitement du culte de Zeus Meilichios par COOK (1925), p. 1092-1160.

[77] Pausanias, II, 20, 1-2. Voir CUSUMANO (2006), p. 172.

[78] Eschyle, *Euménides*, 858-863.

[79] *IG* II² 1367 = *LSCG* 52. Sur cette inscription, voir D. GUARISCO, *Simblos* 3 (2001), p. 157-161, que je n'ai pu consulter et dont j'ai connaissance par le *SEG* 51, 138.

[80] E. Kearns évoque un thiase et fait l'intéressante hypothèse que la récurrence de l'offrande de gâteaux à douze *omphaloi* pourrait être la marque de leur association : KEARNS (1994), p. 69.

[81] Il s'agit probablement de Déméter et Korè : BRUMFIELD (1997), p. 150, n. 15.

chénice à bosse saillante et à douze bosses aplaties. Le 20 Maimaktèrion, Zeus Georgos, « Cultivateur », reçoit une galette d'une chénice à douze bosses saillantes, un gâteau au fromage moulé d'une chénice, un gâteau aux fruits, le tout ponctué de la mention « νηφάλιον » (l. 15). La même mention apparaît pour l'offrande d'une galette d'une chénice à douze bosses aplaties à Poséidon Chamaizèlos, « Proche du sol », le 8 Posidéôn (l. 18) et le 9 du même mois pour une galette d'une chénice à douze bosses saillantes offerte aux Vents (l. 20). En Gamèliôn et en Anthestériôn, des rites sont évoqués mais pas d'offrandes. Le 10 Élaphèboliôn, à l'aube, on doit offrir à Kronos une galette à douze bosses aplaties, et former un « bœuf » d'une chénice ἀνυπερθέτως. Le 2 Mounichiôn, le soir, deux coqs doivent être offerts à Héraclès et « au Divin », ainsi que des galettes d'une chénice à douze bosses saillantes ἀνυπερθέτως.

Ce sont surtout les différentes galettes et pâtisseries mentionnées dans ce calendrier qui ont retenu l'attention[82] et les *nèphalia* sont en général mentionnés en référence aux dieux qui les reçoivent, sans que le contexte ne soit restitué[83]. Or, que constate-t-on ? Tout d'abord, une différence apparaît entre la libation d'un mélange miellé (l. 6) et la qualification de *nèphalion* qui indique simplement que la libation doit être « sobre ». Ensuite, hormis l'offrande de galettes à Apollon et Artémis en Pyanopsiôn qui n'est pas qualifiée, toutes les offrandes de ce type sont assorties soit de la mention νηφάλιον, soit de l'adverbe ἀνυπερθέτως, qui peut signifier « sans délai » ou « d'une façon insurpassable ». Cette dernière traduction s'inscrit davantage que l'autre dans l'esprit des parallèles épigraphiques contemporains[84]. Enfin, les sacrifices sanglants ne sont jamais *nèphalioi* dans cette inscription, ni même la mention d'un gâteau en forme de bœuf offert à Kronos, qui est à offrir « d'une façon insurpassable ».

Une stricte logique rituelle à l'œuvre derrière ces prescriptions est impossible à reconstituer avec certitude. Ainsi, l'alternance entre νηφάλιον et ἀνυπερθέτως semble faire sens, mais si c'est bien le cas, le sens dont il est question nous échappe. Il est probablement significatif que le seul holocauste de l'inscription soit accompagné d'une libation miellée venant s'ajouter à l'aspersion de grains. Ce choix trouve un parallèle dans les holocaustes « sobres » du calendrier d'Erchia. Toutefois, l'application du vocabulaire des *nèphalia* n'est pas de mise dans ce cas précis et se concentre sur les offrandes de galettes et gâteaux aux déesses anonymes du début de l'inscription, au Zeus « Cultivateur », à Poséidon « Proche du sol » et aux Vents. Apollon et Artémis, en revanche, reçoivent ce même type d'aliment mais sans aucune qualification, ni νηφάλιον ni ἀνυπερθέτως. L'analyse finale tentera de rendre compte de ces choix[85].

---

[82] *E.g.* KEARNS (1994); BRUMFIELD (1997).

[83] ZIEHEN (1934), col. 2484, 2487, 2488.

[84] *IvPerg* II, 475; *I.Ephesos* 27, l. 304, 406; *ZPE* 43 (1981), p. 320-322, n° 4, l. 3 (Aphrodisias).

[85] Voir *infra*, p. 142.

Une dernière inscription, contemporaine du calendrier de ce thiase, est associée à une table à offrande en marbre, portant un serpent[86]. Il s'agit de la mise par écrit, probablement partielle, d'une injonction oraculaire d'Hygie et d'Asclépios. La pierre est abîmée sur la droite, ce qui n'en facilite pas la lecture :

ἐκ χρησμοῦ Ὑγίης καὶ Ἀσκληπ[ιοῦ].
οὐράνιός τε δράκων θεῶν τάδ' ἀγά[λματα ... 7 ....][87],
ᾧ καὶ χρὴ θύειν νηφαλίους θυσί[ας]
πέμπτῃ καὶ δεκάτῃ σεληναίης περ[ὶ μέσσ]ον·
τοῖς ἀγαθοῖς ἀγαθὴν γε[ῦ]σιν πέμ[πε θεοῖς].

Selon la prescription oraculaire d'Hygie et d'Asclép[ios].
Céleste et serpent […] ces sta[tues] des dieux,
c'est à lui aussi qu'il faut offrir des sacrifi[ces] sobres
vers le milieu du cinquième et du dixième mois lunaire;
aux dieux bienfaisants envoie une [nourriture] bienfaisante.

W. Peek restituait Ἀσκληπ[ιοῦ χθόνιός τε] à la première ligne, tandis que F. Sokolowski dissociait la première ligne, écrite en plus grands caractères, des quatre lignes qui suivent et refusait toute restitution. C'est également le choix de D. Gill[88], que l'on adopte ici. Le τε de la deuxième ligne pose alors problème et Sokolowski en faisait l'équivalent de *καί*. L'absence du verbe qui devait se trouver à la fin de la ligne rend la compréhension du texte difficile. En outre, une transcription de l'oracle, partielle et hors contexte, pourrait avoir abouti à des ruptures dans la construction du texte.

Deux remarques s'imposent à ce stade. Tout d'abord le serpent, généralement considéré comme l'animal « chthonien » par excellence est ici qualifié d'ouranien, de « céleste ». Ensuite, les offrandes sobres sont recommandées pour cette figure ophidienne, à l'instar de ce que l'on connaît pour des représentations du même type dans les cultes de Zeus[89]. Enfin, l'expression utilisée à la dernière ligne de l'inscription, en dépit de son caractère lacunaire, laisse entendre que l'oracle opère une équivalence entre le type d'offrande « bonne » et les dieux « bons » auxquels elle s'adresse. Une telle adéquation vient pleinement légitimer la notion même d'adresse rituelle qui se trouve en ligne de mire de notre réflexion.

---

[86] *IG* II² 4997 = *LSS* 16 = GILL (1991), p. 62-64, n° 39. Cf. W. PEEK, *MDAI(A)* 77 (1942), p. 73-75.

[87] Fr. Sokolowski propose de suppléer φρουρεῖν (*LSS*, p. 43).

[88] GILL (1991), p. 64.

[89] Voir *supra*, p. 128.

3. Les Euménides et les Moires à Sicyone

Visitant le bois sacré des Euménides de Sicyone, dans lesquelles il voit les déesses que les Athéniens appellent *Semnai theai*, Pausanias écrit : « Chaque année, on leur célèbre une fête d'une journée, en leur sacrifiant une bête pleine, et la coutume veut qu'on use d'une libation d'un mélange miellé et de fleurs à la place de couronnes. » Et il conclut : « Ils accomplissent la même chose sur l'autel des Moires, qui se situe dans la partie en plein air du bois sacré »[90].

Les bêtes pleines qui sont ici offertes s'inscrivent dans une série de sacrifices, certes limitée mais cohérente par le genre des divinités destinataires : ce sont systématiquement des déesses[91]. Stella Georgoudi a bien montré à quel point ce sacrifice rare renvoyait aux préoccupations vitales d'une communauté : la protection de la semence humaine, animale et végétale[92]. C'est explicitement l'exégèse qu'Eschyle donne des offrandes aux *Semnai theai* et aux Moires dans la tragédie des *Euménides*[93]. Dans cette tragédie, la nature des offrandes en question n'est pas spécifiée, mais on sait que ces déesses recevaient des offrandes « sobres ». On peut faire l'hypothèse que les Moires recevaient aussi ce type de libation à Athènes[94], dans un jeu de miroir similaire à celui qu'offre le sacrifice de Sicyone entre les deux groupes de déesses. Les Moires, divinités de la « part divine », réglementaient la juste alternance des biens et des maux dans la vie des individus, mais aussi au cœur de la *polis* tout entière. S'il s'agit bien du juste équilibre entre les naissances et les décès en son sein, comme on en a fait l'hypothèse ailleurs[95], la survie de la communauté était clairement en jeu.

Selon Pausanias, au cours du rituel, les gens de Sicyone utilisaient des fleurs à la place de couronnes. L'interprétation courante met l'accent sur l'absence de couronnes et y reconnaît un signe de deuil ou de tristesse, ce qui conforterait la

---

[90] Pausanias, II, 11, 4 : κατὰ δὲ ἔτος ἕκαστον ἑορτὴν ἡμέρᾳ μιᾷ σφισιν ἄγουσι θύοντες πρόβατα ἐγκύμονα, μελικράτῳ δὲ σπονδῇ καὶ ἄνθεσιν ἀντὶ στεφάνων χρῆσθαι νομίζουσιν. ἐοικότα δὲ καὶ ἐπὶ τῷ βωμῷ τῶν Μοιρῶν δρῶσιν· ὁ δέ σφισιν ἐν ὑπαίθρῳ τοῦ ἄλσους ἐστίν.

[91] Le dossier a été rassemblé en dernier lieu par BREMMER (2005), spéc. note 6 concernant une prétendue exception au genre féminin des destinataires. Il utilise la catégorie de « l'anormalité » pour analyser l'offrande de bêtes pleines ou les libations sans vin, à la suite des quelques réflexions de GRAF (1985), p. 27 (« Die griechische Theorie stellt die θυσίαι ἄοινοι den θυσίαι οἰνόσπονδοι gegenüber, konfrontiert so Ausnahme und Normalfall »).

[92] GEORGOUDI (1994). Voir aussi BREMMER (2005), p. 156-157.

[93] Eschyle, *Euménides*, 937-948, 956-967.

[94] Cf. *IG* II² 4971 = *LSCG* 22 (Athènes, Pirée, IVᵉ s. av. J.-C.). Voir aussi Proclus, *in Rep.* II, 246, 29 : προσήκει τοίνυν καὶ ταῖς Μοίραις τὸ φανὸν ὡς τὰς οὐρανίας ζωὰς προβεβλημέναις, δι' ὧν κινοῦσι τὸν οὐρανόν· καὶ γὰρ τὸ ἀμιγὲς καὶ καθαρὸν αὐταῖς οἰκεῖον· διὸ καὶ νηφάλια σπένδειν θεμιτὸν Μοίραις καὶ πᾶν τὸ χθόνιον. Dans ce cas précis, les *nèphalia* ne sont pas un 'mélange' et désignent probablement de l'eau pure.

[95] PIRENNE-DELFORGE – PIRONTI (à paraître).

dimension « chthonienne » de l'ensemble[96]. Toutefois, outre le fait que les couronnes sont aussi utilisées en contexte funéraire[97], l'expression très allusive du Périégète peut tout aussi bien signifier que les fleurs remplaçaient en la circonstance les rameaux de feuillage habituellement utilisés. Les fleurs viendraient alors surdéterminer la dimension « féconde » de la bête sacrifiée, par l'exaltation de ce moment de l'année où la nature manifeste son exubérance[98]. Une telle interprétation est confortée par une inscription milésienne classique[99], malheureusement très allusive, qui mentionne le sacrifice d'une bête pleine pour une Héra Antheia, « Fleurie ». Soulignons en outre que c'est bien une journée entière qui est vouée à cette fête des Euménides, les « Bienveillantes », et aux Moires. Pausanias ne parle ni de nuit ni de silence, des caractéristiques parfois associées au culte athénien des Euménides[100].

Le dernier élément particulier souligné par Pausanias à Sicyone est la libation miellée, comme ce que nous avons déjà vu pour les *Semnai theai* à Athènes et supposé pour les Moires en ce même lieu. Un intéressant parallèle est offert par une inscription classique de Chios. Elle réglemente le culte de Zeus Moiragète et des Moires en interdisant explicitement le vin[101]. Soulignons encore que le règlement athénien dit « des Praxiergides » associe étroitement Zeus Moiragète, les Moires et Gê[102]. La teneur de l'offrande n'est pas connue.

---

[96] Le parallèle discutable qui est invoqué pour soutenir cette argumentation est celui du culte des Charites à Paros, où l'absence de couronnes est justifiée par un contexte étiologique de deuil (Plutarque, *Préceptes de santé*, 19 [*Mor.*, 132e]; Apollodore, III, 15, 7). Voir GRAF (1985), p. 27-28.

[97] BLECH (1982), p. 81-108.

[98] Exubérance qui fait également sens, dans le registre humain, par la parure fleurie de la première femme (Hésiode, *Travaux et Jours*, 72) et par les fleurs de toutes sortes qui émaillent les récits d'enlèvements de jeunes filles « en fleur »… (BRULÉ [1987], p. 289-290). Sur la couronne nuptiale, voir BLECH (1982), p. 75-81.

[99] *LSAM* 41, l. 6. Cf. BREMMER (2005), p. 160-161, qui continue d'opérer une distinction entre un tel sacrifice à Héra et aux Euménides (« … it seems important to note that her flowery nature hardly points to the same gloomy context as the sacrifice to the Eumenides »).

[100] Se fonder sur Eschyle, *Euménides*, 106-108 pour reconstituer un tel rituel est problématique (ainsi J. Bremmer, note précédente) : le spectre de Clytemnestre y invective les Érinyes en leur rappelant les sacrifices « sobres » qu'elle leur a offerts de nuit. Le culte athénien des *Semnai theai*, version 'apaisée' des Érinyes dans la tragédie en question, est mal connu, mais il impliquait des offrandes « sobres », un groupe de desservantes appelées les « Tranquilles » (Ἡσυχίδαι ou Ἡσυχίδες), et un sacrifice préliminaire au héros « Tranquille » (Ἥσυχος) : Callimaque, fr. 681 PFEIFFER; scholie à Sophocle, *OC*, 489; Apollodore, 244 F 101 JACOBY. Voir CLINTON (1996), p. 167-169; PARKER (1996), p. 298-299. Des déesses « bienveillantes », un héros et des prêtresses liées à l'idée de « tranquillité » travaillent plus encore dans l'euphémisme prudent que dans le cas de Zeus « le doux », Meilichios. Voir *infra*, § 6.

[101] *LSS* 79 (= GRAF [1985], *I.Ch.* 2) : Οἶνον| μὴ προσφέρε[ν]·| Μοιρέων| καὶ Ζανὸς| Μοιρηγέτεω.

[102] *IG* I³ 7, 12 (= *LSCG* 15).

4. Ilithyie et Sosipolis à Olympie

Tout comme pour Sicyone, c'est par Pausanias que nous connaissons le rituel qui était accompli à Olympie pour une Ilithyie dont l'épiclèse était Olympia. À la faveur de sa visite des lieux, le Périégète décrit un sanctuaire de la déesse préposée aux naissances, au sein duquel Sosipolis, un ἐπιχώριος δαίμων, reçoit des honneurs[103]. Le culte de ce « génie du lieu » requiert maintes précautions rituelles. La vieille femme qui en est chargée observe les règles de pureté (ἁγιστεύει) prescrites par les Éléens. Elle apporte au dieu l'eau du bain et dépose pour lui des galettes au miel. Elle est seule à pouvoir accéder à la partie du temple qui lui est consacrée, tête et visage voilés de blanc. Sur l'autel d'Ilithyie, qui est dans la partie du temple accessible à tous, des jeunes filles et des femmes chantent un hymne tandis que les offrandes sont faites à Sosipolis dans la partie intérieure interdite. Des fumigations de toutes sortes lui sont destinées (θυμιάματα παντοῖα αὐτῷ), « mais ce n'est pas l'usage de lui faire des libations de vin » (ἐπισπένδειν <δ'> οὐ νομίζουσιν οἶνον). Il existe en outre un serment qui est prêté auprès de lui « dans des circonstances très importantes » (ἐπὶ μεγίστοις). Ce « sauveur de la cité », dont le nom rappelle l'épiclèse de Zeus à Magnésie du Méandre[104], est honoré à la suite de l'issue favorable d'un conflit entre Éléens et Arcadiens à laquelle il contribua par une surprenante métamorphose. En effet, une femme avait reçu en rêve l'injonction d'amener son nouveau-né auprès des généraux « pour qu'il combatte aux côtés des Éléens » (συμμαχήσοντα Ἠλείοις). Le bébé fut placé tout nu entre les deux armées et se transforma en un serpent qui sema la panique dans les rangs arcadiens. Là où la bête avait paru s'enfoncer dans le sol après la bataille, le sanctuaire fut construit. Et si Ilithyie fut associée au culte de Sosipolis, c'est parce que « la déesse elle-même avait mené l'enfant parmi les hommes, à leur avantage à eux »[105]. Le visiteur soutient l'étiologie par la mention du tombeau des Arcadiens morts au combat. Et « près d'Ilithyie » se trouvent les ruines d'un sanctuaire d'Aphrodite Ourania dont l'autel reçoit toujours des sacrifices.

La configuration cultuelle dont Pausanias a conservé le souvenir n'est pas datée[106], mais elle est riche de significations pour notre propos. Le vin est interdit dans le cadre de ce culte qui mêle étroitement les thèmes de la sauvegarde de la communauté et de la naissance, le tout associé à des exigences de pureté rituelle maximale. Ce surcroît de précautions se double d'une capacité particulière du dieu à sanctionner les serments dans des contextes que Pausanias ne décrit pas, mais

---

103 Pausanias, VI, 20, 2-6.

104 *LSAM* 32 (197/6 av. J.-C.).

105 Pausanias, VI, 20, 5 : σὺν δὲ αὐτῷ σέβεσθαι καὶ τὴν Εἰλείθυιαν ἐνόμισαν, ὅτι τὸν παῖδά σφισιν ἡ θεὸς αὕτη προήγαγεν ἐς ἀνθρώπους.

106 PRITCHETT (1979), p. 19-20, place l'épiphanie dans un passé fondateur indéterminé (cité par Anne JACQUEMIN, dans son commentaire du livre VI de Pausanias, Paris, 2002 [*CUF*], p. 252).

qui doivent s'inscrire dans la lignée des circonstances d'urgence qui ont vu naître le culte. La transformation du nourrisson en serpent justifie sans doute pour partie l'identité d'ἐπιχώριος δαίμων que Pausanias confère à celui qu'il nomme θεός peu après. Le lien étroit qui se noue entre le bébé, le serpent, la terre locale et le salut du groupe vient enrichir l'arrière-plan sémantique de l'iconographie ophidienne des Zeus destinataires de *nèphalia* à Athènes. Le Meilichios ou le Ktèsios, on l'a vu, sont étroitement associés à la protection contre les souillures et à la prospérité des familles ou des groupes de sociabilité locale. Par un effet de retour, le Sosipolis d'Olympie, ancré au cœur de l'Altis de Zeus « Olympien », apparaît comme la variation locale d'un Meilichios, préposé à la protection contre les souillures. Néanmoins, dans le « codage polythéiste » que construit son association avec Ilithyie, la prospérité sollicitée auprès de cette forme enfantine et ophidienne du Zeus d'Olympie est orientée vers la protection des naissances au sein de la communauté.

Même si la proximité topographique de deux cultes n'est pas forcément synonyme de parenté fonctionnelle, le voisinage d'Aphrodite Ourania n'est peut-être pas dû au simple hasard de l'implantation des cultes ni un effet fortuit de la narration de Pausanias[107]. Le réseau de signification qui se déploie dans cette zone de l'Altis au pied du mont Kronion[108] oriente la pratique vers les questions de continuité de la communauté engagée dans ces différents cultes. Que ne connaît-on la nature des libations réservées à l'Ourania en ce lieu !

5. La *lex sacra* de Sélinonte[109]

Parmi les prescriptions sacrificielles de la face A de l'inscription de Sélinonte sont décrits les gestes distincts à poser à l'égard des Tritopatreis « impurs » et des Tritopatreis « purs ». Aux premiers, il est enjoint de sacrifier « comme aux héros », de verser (ὑπολείβειν) du vin par le toit (d'un édifice dont on ignore l'identité[110]) et de brûler entièrement une des neuf parts, le tout accompli par « ceux à qui c'est permis » (l. 9-12); après des aspersions, il convient de sacrifier aux seconds un animal adulte, de verser (ὑπολείβειν) un mélange miellé (μελίκρατα) et de préparer une théoxénie avec différents éléments qui semblent bien se référer à la pureté des destinataires : un tissu propre, des couronnes d'olivier, de la vaisselle neuve

[107] Une critique fondée que m'avait adressée Pierre Brulé dans le compte rendu de mon livre sur *L'Aphrodite grecque* : *REA* 98 (1996), p. 244-247.

[108] Sur les controverses à propos de la localisation de ces sanctuaires, voir le commentaire de JACQUEMIN, *o.c.*, p. 252-253.

[109] *Supra*, n. 39.

[110] Les éditeurs parlent d'un édifice qui leur est consacré (JAMESON – JORDAN – KOTANSKY [1993], P. 71), comme GEORGOUDI (2001), p. 158. DUBOIS (1995), p. 135, y voit une tombe. Cf. *NGSL*, p. 372 : « a subterranean or partially subterranean structure, most likely a *heroon*. »

dans laquelle un liquide miellé est à nouveau mentionné (l. 12-16)[111]. Cette seconde séquence se referme sur l'affirmation : « qu'ils sacrifient les πατρῷια comme pour les dieux » (l. 17).

La plupart des interprètes opposent les deux affirmations « comme pour les héros » et « comme pour les dieux » en tant qu'elles doivent s'appliquer respectivement aux deux types de destinataires. Seule Stella Georgoudi[112] voit dans l'affirmation finale de la ligne 17 une sorte d'injonction globale qui concerne les deux sacrifices, dans la mesure où l'on ne comprendrait pas pourquoi l'un serait associé aux πατρῷια (ἱερά) et l'autre pas. Dans cette perspective, la précision « comme pour les héros » ne définirait pas l'ensemble de la procédure pour les Tritopatreis « impurs », mais seulement les gestes spécifiques de la libation de vin et de la combustion de la neuvième part[113].

Quelle que soit la manière de comprendre leur formulation, les distinctions rituelles sont étroitement liées à la différence de statut des destinataires : les uns sont « impurs », les autres sont « purs ». Il est aujourd'hui acquis que le rituel ne vise pas à purifier les Tritopatreis « impurs » qui changeraient ainsi de statut[114]. Plus simplement, dans le groupe des figures ancestrales reprises sous le titre de Tritopatreis, les Sélinontins considéraient que certains étaient impurs et d'autres pas. Le lieu de l'accomplissement de la libation de vin et de celle de miel était sans doute le même à chaque fois, dans la mesure où le verbe utilisé est ὑπολείβειν pour les deux gestes. Les aspersions prévues entre les deux rituels et probablement accomplies aussi par « ceux à qui c'est permis » formaient la transition entre les gestes posés envers l'un et l'autre groupe, sur un autel probablement unique lui aussi. Doit-on pour autant considérer que le rituel pour les destinataires « purs » était conçu pour « neutraliser la souillure potentielle associée aux impurs »[115] ? Il s'agit davantage de ne pas se tromper de destinataire : la libation miellée, le tissu propre, l'olivier, la vaisselle neuve sont autant d'échos de la « pureté » des Tritopatreis auxquels sont destinés la théoxénie et le sacrifice qui l'accompagne[116]. Pour les Tritopatreis « impurs », le miel et la théoxénie sont absents. La libation de vin – sans doute non coupé[117] –

---

[111] JAMESON – JORDAN – KOTANSKY (1993), A l. 9-17.

[112] GEORGOUDI (2001), p. 162. Cf. JAMESON – JORDAN – KOTANSKY (1993), p. 64 : « Sacrifice in the ancestral manner is to be performed 'as to the gods'; we take this to be the full-grown sheep for these 'pure' Tritopatores, although it is conceivable that a Selinuntine reader would understand a reference to other gods who did not need to be named. »

[113] Cf. EKROTH (2002), p. 236, et la note 103.

[114] C'était l'hypothèse des éditeurs : JAMESON – JORDAN – KOTANSKY (1993), p. 29-30, 53; JAMESON (1994), p. 44. *Contra, e.g.* CLINTON (1996), p. 172; GEORGOUDI (2001), p. 159; HENRICHS (2005), p. 54; PARKER (2005a), p. 42-43.

[115] HENRICHS (2005), p. 55.

[116] Déjà bien vu par les éditeurs : JAMESON – JORDAN – KOTANSKY (1993), p. 73.

[117] *Ibid.*, p. 72, n. 6.

et la combustion de la neuvième part de l'animal qui leur sont destinées relèvent dès lors d'un codage qui doit jouer sur l'opposition entre les groupes[118].

À ce stade, rappelons que les Tritopatreis étaient des figures ancestrales attestées aussi à Athènes, sans qu'il y soit pour autant question de la distinction « purs/impurs »[119]. Ils apparaissent notamment dans l'inscription du dème d'Erchia pour le sacrifice d'un mouton *nèphalios* que l'on ne peut emporter. Or, Démon l'Athénien souligne que les Tritopatreis étaient assimilés aux Vents nés d'Ouranos et de Gaia[120] et, si l'on en croit Proclus, les lois athéniennes imposaient des rites prénuptiaux en l'honneur d'Ouranos et de Gaia conçus comme le premier modèle des mariages humains[121]. On se trouve donc à nouveau dans un registre où la continuité de la communauté est centrale. Ce devait probablement être le cas à Sélinonte aussi[122], mais dans une perspective plus dramatisée encore par une mise en scène contrastée dont il faudra comprendre le ressort.

6. À la recherche du sens perdu… Des lignes de force

Une explication univoque ne pourra jamais rendre compte de la complexité de rituels dont une large part du détail reste définitivement inconnaissable. Néanmoins, des lignes de force se dégagent du dossier des offrandes « sobres » ici rassemblé. Ces lignes de force ne sont pas exclusives les unes des autres et dessinent un réseau de signification dont certains axes étaient privilégiés par les Anciens en fonction de contextes spécifiques. C'est à reconstituer ce réseau et, dans la mesure du possible, les contextes rituels, que l'on va à présent s'attacher en tentant de répondre à une question qui traverse l'ensemble de cette étude : quel message une offrande dite « sobre » délivrait-elle *sur* le destinataire ou *au* destinataire à qui elle était réservée ?

6.1. La profondeur du temps

Ne pas utiliser de vin peut signifier qu'on place la *timè* du dieu que l'on honore de cette manière dans un temps primordial. Ce message est tout particulièrement évident lorsque les libations sans vin accompagnent des offrandes non sanglantes; il ne s'agit pas d'en revenir à d'anciennes interprétations primitivistes, mais de prendre au sérieux la vision des Grecs eux-mêmes, quelle que soit l'historicité

[118] Voir *infra*, p. 139, 144.

[119] Sur les différents types de Tritopatreis, voir GEORGOUDI (2001), p. 154-155.

[120] Demon, 327 F 2 JACOBY; Philochore 328 F 12 JACOBY; Panodemos, 325 F 6 JACOBY; *Orph. fr.* 318 KERN. Ces fragments proviennent du lexique d'Harpocration, de Photios, de la *Souda* et de l'*Etymologicum magnum, s.v.* Τριτοπατόρες. Voir JAMESON – JORDAN – KOTANSKY (1993), p. 107-114; GEORGOUDI (2001), p. 155-156.

[121] Proclus, *ad Tim. 40e* (Diehl III, p. 176).

[122] JAMESON – JORDAN – KOTANSKY (1993), p. 110, 112; GEORGOUDI (2001), p. 160-162.

d'une telle représentation[123]. Une chronologie implicite peut être à l'œuvre dans ce type d'offrande, et c'est probablement ce qui l'associe à des entités naturelles comme Hélios, Éos ou Séléné. C'est également l'interprétation que Pausanias donne des sacrifices au Zeus Hypatos de l'acropole d'Athènes : cette antique procédure, consistant à offrir des gâteaux et à ne pas utiliser de vin, remonterait à Kékrops l'Athénien[124]. Un rituel annuel accompli par les Athéniens dans le sanctuaire de Gê Olympia pourrait relever d'un même type de représentation : on y jetait un mélange de farine et de miel dans la béance ouverte par le retrait des eaux du déluge[125].

Il est toutefois des cas où le vin lui-même est inséré dans une procédure réputée ancienne. Ainsi, dans un célèbre passage de Pausanias sur les autels d'Olympie, le visiteur souligne que les sacrifices qu'on y accomplit sont mensuels et effectués sur un mode antique : on fait brûler de l'encens avec des grains mêlés à du miel, des rameaux d'olivier sont déposés et l'on verse une libation de vin, sauf sur l'autel des Nymphes, des Despoinai et sur celui de tous les dieux[126]. L'ancienneté est ici associée à l'offrande végétale et à l'utilisation de vin, le tout s'inscrivant implicitement en amont du sacrifice sanglant. Mais les exceptions à l'usage du vin peuvent difficilement être interprétées en référence à une ancienneté qui serait encore plus lointaine : en quoi les Nymphes, les Despoinai et, surtout, « tous les dieux » s'inscriraient-ils dans une telle chronologie rituelle ? C'est donc le profil spécifique des destinataires qui doit justifier une telle abstention. Le culte des Nymphes, on l'a vu, peut être associé aux offrandes sans vin. L'autel de « tous les dieux » pourrait en être dépourvu du fait qu'il intègre forcément des dieux qui ne reçoivent pas ce type de libation. Quant aux Despoinai, le générique qui les désigne ne permet guère de se prononcer, sauf à y voir une référence au couple que Déméter forme avec sa fille[127], pour lesquelles des libations sans vin sont bien attestées[128], sans être pour autant exclusives[129].

---

[123] Porphyre, *De l'abstinence* II, 20 : les humains auraient d'abord offert des *nèphalia*, c'est-à-dire des libations d'eau, puis des libations de miel, ensuite d'huile et enfin de vin. Cf. Eustathe, *ad Od. X, 519*, 1668, 22-28. Sur cette représentation antique d'une évolution des pratiques, voir aussi les articles d'E. Kearns et de J. Scheid dans le présent volume.

[124] Paus., VIII, 2, 3.

[125] Paus., I, 18, 7 : … ἐσβάλλουσί τε ἐς αὐτὸ ἀνὰ πᾶν ἔτος ἄλφιτα πυρῶν μέλιτι μίξαντες. Voir PARKER (2005b), p. 296.

[126] Paus., V, 15, 10.

[127] Despoina est la fille anonyme de Déméter à Lykosoura en Arcadie : Pausanias, VIII, 37, 9. Dès sa visite d'Olympie, l'identification est affirmée par le Périégète (V, 15, 4). Cf. les impératifs de pureté rituelle et les fumigations pour Despoina dans une inscription du IIIe s. av. J.-C. : *LSCG* 68, revue par E. VOUTIRAS, *Chiron* 29 (1999), p. 133-146.

[128] Depuis l'affirmation de l'*Hymne homérique à Déméter*, 206-212, où la déesse décline le vin que lui offre la reine Métanire au profit du kykéon dont elle ordonne la confection, jusqu'au témoignage de Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* I, 38, 1 : « Ils bâtirent aussi un sanctuaire à Déméter et lui offrirent des sacrifices accomplis par des femmes et sans libations de vin (νεφαλίους ἔθυσαν), comme c'est la coutume chez les Grecs, et auxquels notre époque n'a rien

Une telle chronologie de l'hommage aux dieux, si elle entre en résonance avec des réflexions anthropologiques natives sur le sacrifice, n'est toutefois qu'une possibilité d'interprétation parmi d'autres. En effet, la règle n'est pas généralisable à l'intérieur même du corpus ici rassemblé. Ainsi, dans le calendrier d'Erchia, Gê reçoit une brebis pleine dont on ne peut emporter les parts, mais le sacrifice n'est pas qualifié de *nèphalios*[130]. Dans le calendrier du thiase athénien anonyme de la période romaine, Kronos reçoit un gâteau en forme de bœuf « d'une façon insurpassable », mais l'offrande n'est pas *nèphalios*. Quant au culte athénien de Zeus Hypatos, « d'en haut », Pausanias associe son culte à Kékrops, ce qui renvoie la procédure « sobre » aux premiers temps de la cité, mais on verra qu'une autre voie explicative pourra se dégager de la comparaison avec d'autres cultes de Zeus.

6.2. Le vin : sociabilité et démesure

Une explication généralement avancée par les modernes pour justifier l'usage de libations sans vin est la nécessité d'apaiser un destinataire proche du monde des morts, et donc dangereux, par une substance douce[131]. La dimension purificatrice de ce type d'offrande a également pu être soulignée[132]. De telles justifications se fondent sur les valeurs de l'eau et du miel évoquées plus haut. Toutefois, dans les offrandes « sobres », c'est l'absence de vin qui marque le geste[133]. Un passage de l'*Œdipe à Colone* est significatif de ce point de vue. Quand le roi errant a foulé l'*abaton* des *Semnai theai*, il reçoit du coryphée le conseil d'offrir un *katharmos* aux déesses (v. 466). La procédure rituelle est décrite par le menu. Des libations prises à l'eau vive d'une source ouvrent le rite (v. 469 : ἱρὰς … χοάς). Puis il convient de couronner des cratères de la toison d'une jeune brebis[134] et de répandre trois libations par vase (v. 479). Le dernier sera à renverser d'un seul coup et, à Œdipe qui s'interroge sur son contenu, le coryphée répond : « de l'eau, du miel; ne pas apporter l'ivresse » (v. 481 :

---

changé » (trad. V. Fromentin, *CUF*). – L'offrande non sanglante que Pausanias a présentée à la Déméter Mélaina de Phigalie, selon la coutume locale, est composée de produits d'arbres cultivés, dont les fruits de la vigne, de rayons de miel, de laines non traitées, le tout arrosé d'huile (VIII, 42, 11). Le raisin est donc présent, mais pas le vin. Sur le kykéon d'Éleusis, voir aussi RICHARDSON (1974), p. 224, et l'annexe IV (qui se fonde largement sur A. DELATTE, *Le Cycéon. Breuvage rituel des Mystères d'Éleusis*, Paris, 1955).

129 Une série d'exceptions chez FARNELL III (1907), p. 102 et *infra*, n. 155.

130 *LSCG* 18 E, l. 16-21.

131 C'est tout l'enjeu des anciennes modalités de l'interprétation « chthonienne » : un bel exemple de haute voltige interprétative chez ZIEHEN (1934), p. 2486-2488.

132 RUDHARDT (1992 [1958²]), p. 247.

133 C'est particulièrement clair dans l'inscription de Chios citée à la note 101.

134 La toison d'un jeune animal est bien présente dans les rituels de purification, notamment le Διὸς κῴδιον associé aux sacrifices pour Zeus Meilichios et Zeus Ktèsios par la *Souda* (δ 1210). Voir LALONDE (2006), p. 118, ZM47.

ὕδατος, μελίσσης· μηδὲ προσφέρειν μέθυ). Des rameaux d'oliviers étalés sur le sol referment le rite. Apaisement et purification sont étroitement liés[135] et, dans le vocabulaire tragique, ces libations relèvent du champ sémantique des *choai* que l'on n'a pas pris en compte ici. Il n'en reste pas moins que l'expression du coryphée est pleine d'enseignement; dans ce contexte d'apaisement, les vertus de lien social que véhicule le vin sont absentes et ont laissé la place aux excès dont il est porteur : c'est l'ivresse qui le désigne. Verser aux *Semnai theai* de l'eau, voire du miel, les désigne comme puissances tempérantes, bienveillantes. Le vin viendrait brouiller ce message en « codant » par un signe de démesure et d'excès un rituel dont le coryphée souligne l'urgence[136].

Les destinataires de telles offrandes seraient-ils plus sensibles que d'autres à cette potentielle démesure dont le sacrifiant devrait se prémunir ? La question n'est pas que formelle dans la mesure où l'ambivalence est la marque de la puissance divine. Tous les dieux grecs sont potentiellement dangereux et les humains peuvent toujours encourir leur colère. Néanmoins, toutes les circonstances rituelles et tous les messages que l'on adresse au monde supra-humain n'ont pas la même intensité ou la même urgence[137]. Dans le rituel routinier, la face positive de la *timè* des dieux est activée par les codes de la commensalité à distance, qui fait intervenir les nourritures et leur partage. Le vin fait partie de ce discours alimentaire et « symposiaque ». Mais il est des cas, comme pour les *Semnai theai*, où le codage s'inverse. C'est le cas aussi dans l'inscription de Sélinonte, à laquelle il faut revenir un instant.

Le liquide miellé pour les Tritopatreis n'est pas une curiosité sicilienne, puisque le calendrier d'Erchia en fait également état. Mais l'originalité sicilienne tient à la différence de statut qui divise la communauté des ancêtres. Certains Tritopatreis sont souillés de quelque faute et reçoivent des honneurs explicitement qualifiés d'héroïques, dont l'offrande de vin pur et la combustion de parts supplémentaires font partie intégrante. Le vin n'est pas ici conçu comme l'indice de la civilité et de la commensalité, mais bien comme un indicateur de perturbation et de mise à distance. Le rituel opère une analogie entre le statut des destinataires et le produit qui leur est destiné. C'est ce que dit aussi le rituel qu'Œdipe doit accomplir pour les *Semnai theai*.

L'interprétation en termes d'adresse rituelle trouve sa pleine mesure dans de tels cas où le brouillage du message serait désastreux pour l'individu ou la communauté engagés dans le processus. Quand le risque de brouillage existe, le vin devient un ingrédient problématique car il porte des valeurs contrastées.

---

[135] PARKER (1983), p. 10. Cf. Apollonios de Rhodes, IV, 712 : l'expulsion de la souillure du meurtre est suivie de la combustion de gâteaux dans le foyer, avec des libations miellées et « des prières sobres » (… νηφαλίῃσιν καῖεν ἐπ' εὐχωλῇσι).

[136] Soph., *OC*, 490-493 : « … La chose une fois faite, je pourrai t'assister sans crainte. Sinon, j'aurais peur, étranger, pour toi. »

[137] Sur ces questions, voir EKROTH (2002), p. 325-330.

Que ce soit dans le cas des *Semnai theai* de l'*Œdipe à Colone* ou dans celui des Tritopatreis de Sélinonte, il ne s'agit nullement de « purifier » les destinataires de l'offrande, mais d'identifier leur statut et le bénéfice escompté de l'opération.

Le registre de la purification ou de la prévention des agressions « miasmatiques » sous-tend les rituels miellés que l'on vient d'envisager. C'est dans ce même registre que l'on voit se déployer le culte de Zeus Meilichios, ainsi que l'atteste le sacrifice qu'il reçoit à Erchia[138]. Un même contexte doit probablement être restitué pour un Zeus E[lasteros] de Paros, dont l'autel familial, contemporain de l'inscription de Sélinonte, reçoit explicitement des libations de miel[139]. Remarquons toutefois que rien n'est dit à ce propos dans le rituel détaillé qui concerne Zeus Meilichios dans l'inscription de Sélinonte : on ne parle que de l'animal qu'il reçoit et des parts à brûler et à répartir[140]. Dans la même inscription, il n'en est pas dit davantage sur ce point dans les prescriptions sacrificielles pour Zeus Eumenes et les Euménides. C'est le point limite de notre capacité à rendre compte d'un « système rituel ». C'est aussi le cas dans le dossier d'Olympie autour de Sosipolis. Seul Pausanias en parle. Toutefois, le surcroît de précautions prises autour d'un enfant-serpent et l'interdit du vin dans son culte permettent d'inscrire ce culte dans un registre similaire à ceux que l'on vient d'évoquer et à ceux que le paragraphe suivant va remettre en évidence également. Enfin, soulignons que le miel systématiquement offert à des destinataires ophidiens[141] laisse entendre que le rapport entre ce type d'offrande et ce type de destinataire est stable. L'oracle concernant le serpent gardien des statues du sanctuaire d'Asclépios et d'Hygie au Pirée l'affirme encore sur le mode poétique à la période romaine[142].

6.3. Des préoccupations vitales

La survie d'une communauté passe par différentes voies et tous les dieux peuvent participer à l'effort de survie. Il est toutefois des secteurs plus vitaux que d'autres : la conservation de la communauté passe par l'autonomie alimentaire, la fécondité de ses femmes et la cohésion entre ses membres. Ces impératifs pouvaient rapidement acquérir un caractère d'urgence dans des sociétés soumises à une économie de subsistance, à une mortalité infantile dramatique et à un état de guerre endémique, dont la *stasis* au sein de la cité n'était pas la moindre des manifestations. Les *Euménides* d'Eschyle offrent un tableau particulièrement évocateur de cette situation. Les Érinyes en colère menacent de

---

[138] Voir *supra*, p. 127.

[139] *LSS* 62 : Βωμὸς Διὸς Ἐ̣[λαστέ]|ρο τῶν ἀπὸ Μ[αν]δρο|θέμιος. μέλιτι| σπένδεται.

[140] JAMESON – JORDAN – KOTANSKY (1993), A 8-9, 17-21.

[141] À Athènes, la prêtresse d'Athéna Polias nourrissait de la même manière le serpent gardien de l'Acropole (Hérodote, VIII, 41).

[142] Voir *supra*, p. 130.

détruire toute semence et tout espoir de vie sur la terre attique, qu'il s'agisse des moissons, de troupeaux ou des familles des Athéniens. Elles menacent aussi de faucher la fine fleur de la jeunesse de la cité dans une guerre civile destructrice. Grâce à l'intervention d'Athéna, qui les invite à s'installer dans le pays et leur assure d'importants honneurs cultuels, surtout à l'occasion des mariages et de la naissance d'enfants, les Érinyes finissent par changer d'avis. Elles se préparent ainsi à devenir les *Semnai theai*, ces « Vénérables Déesses » auxquelles Œdipe a eu affaire. À la fin de la pièce, les Euménides s'associent aux Moires justicières pour protéger la semence d'Attique et assurer la survie de la jeunesse. Le culte du Sosipolis d'Olympie partage probablement des vertus analogues, culte dont l'étiologie met en exergue l'aspect guerrier de la menace qui dans ce cas, toutefois, fait intervenir un ennemi extérieur.

La fertilité des terres, la fécondité des femmes et des troupeaux, la vie en paix sont les attentes formulées par la communauté que traduisent à leur manière les rituels réservés à ces divinités. La dimension vitale des cultes qui leur sont rendus ressort particulièrement bien de la tragédie athénienne et des honneurs cultuels dont témoigne Pausanias à Sicyone. Les libations miellées pourraient contribuer à identifier des divinités dont la bienveillance relève de l'urgence pour la survie d'une communauté, qu'elle soit familiale ou civique. De plus, dans la représentation du passé que délivrent les mythes, certaines de ces divinités ont pour elles la profondeur du temps d'avant les sacrifices sanglants arrosés de vin coupé : ce sont le Soleil, la Lune, l'Aurore, les Vents, les Érinyes devenues Euménides, les Moires filles de la Nuit ou certaines Nymphes des espaces naturels[143].

6.3.1. Les cycles naturels

Cette dimension chronologique peut laisser la place à d'autres préoccupations. Les puissances primordiales, comme le Soleil, sont aussi partie prenante dans les cycles et phénomènes naturels dont les rythmes réguliers conditionnent la fertilité des terres[144]. À ce réseau de significations appartiennent également les différents Zeus « météorologiques » dont font partie le Zeus Epakrios de l'Hymette honoré d'un agneau *nèphalios* par les gens d'Erchia qui ne peuvent en emporter les parts ou encore le Zeus Hypatos de l'acropole d'Athènes dont le rituel « sobre » est documenté par Pausanias.

---

[143] Ce sera également le cas d'Aphrodite chez Empédocle, en un fragment conservé par Porphyre : Empédocle, 31 B 128 (éd. DIELS-KRANZ[6] I, p. 362-363 = Porphyre, *Abst.* II, 21, 2-4).

[144] Hélios et les Hôrai étaient associés lors des Thargélies en tout cas, mais on ignore le sacrifice qui leur était offert à cette occasion (PARKER [2005a], p. 203). Philochore, 328 F 173 (éd. JACOBY), évoque un sacrifice aux Hôrai où la viande était bouillie et non rôtie, pour prier les déesses de détourner la chaleur excessive et la sécheresse. Encore un bel exemple d'adresse rituelle, mais on ne sait malheureusement rien des libations qui accompagnaient le processus.

À plusieurs siècles de distance, le thiase anonyme d'Athènes dont on a analysé le calendrier atteste encore la vitalité d'une telle procédure puisque des pâtisseries « sobres » y sont associées à un Zeus qui est qualifié de « Cultivateur » (Γεωργός), en ce mois de Maimaktèrion dont le nom renvoie à une fête mal connue de Zeus Μαιμάκτης, l'« impétueux ». Or, Plutarque en fait un équivalent du Meilichios à Athènes, ce que confirme Hésychios qui glose μαιμάκτης par μειλίχιος καὶ καθάρσιος[145]. C'est un Zeus agraire sans doute propre au thiase qui apparaît clairement dans ce calendrier, mais l'arrière-plan athénien du mois dans lequel il s'inscrit invite à le rapprocher de ces autres Zeus associés aux purifications de Maimaktèrion[146].

En Posidéôn, lui aussi mois hivernal, ce type d'offrande s'adresse à un Poséidon « Proche du sol » (Χαμαίζηλος) et aux Vents. En Metageitnion, des déesses dont l'identité se perd dans une lacune avaient également reçu une galette *nèphalios*, mais la portée de la prescription est inaccessible en raison même de cette lacune. Quoi qu'il en soit, la dimension agraire des divinités porteuses d'une épiclèse est transparente. En outre, les mois de novembre et décembre (Maimaktèrion et Posidéôn) sont ceux qui imposent, notamment, d'anticiper sur l'avenir des récoltes et ses incertitudes.

Comment comprendre en revanche la différence de traitement pour Apollon et Artémis, sans épiclèses, qui reçoivent des galettes un mois plus tôt, en Pyanopsiôn ? Les Pyanopsies sont une fête d'Apollon qu'une étiologie rattache à la fin d'une famine et à la célébration de l'abondance retrouvée. L'*eiresiônè* dédiée à cette occasion était une branche d'olivier chargée de laine et de divers fruits de la terre. Plutarque, entre autres, rapporte que les porteurs d'*eiresiônè* chantaient un petit poème associant à ce branchage des fruits, du miel dans une coupe, de l'huile d'olive pour s'oindre et un bol de vin pur, afin de s'endormir ivre[147]. Si le calendrier du thiase associait bien l'offrande d'une galette à Apollon et à Artémis aux Pyanopsies, officiellement célébrées ce mois-là, ce serait alors l'aboutissement positif de l'année agricole qui était fêté. Une telle association pourrait expliquer que l'impératif de sobriété soit absent de la prescription pour les jumeaux divins, les *nèphalia* étant davantage associés aux incertitudes de l'avenir.

---

[145] Plutarque, *Du contrôle de la colère*, 9 (*Mor.*, 458b); Hésychios, *s.v.* Μαιμάκτης· Μειλίχιος καὶ Καθάρσιος. Cf. Eustathe, *ad Od. XXII, 481*, 1935, 8-11 : καὶ οἱ τὸ διοπομπεῖν δὲ ἑρμηνεύοντές φασιν ὅτι δῖον ἐκάλουν, κώδιον ἱερείου τιθέντος Διῒ μειλιχίῳ ἐν τοῖς καθαρμοῖς φθίνοντος μαιμακτηριῶνος μηνὸς ὅτε ἤγοντο τὰ πομπαῖα. καὶ καθαρμῶν ἐκβολαὶ εἰς τὰς τριόδους ἐγίνοντο. FARNELL I (1896), p. 64-66; CUSUMANO (2006), p. 166-167.

[146] PARKER (1983), p. 28-29, opère avec raison une distinction entre purification et « magie agraire », soulignant que le symbolisme de la purification ne se ramène pas à ce type d'explication univoque et que « neither ritual [i.e. les rituels des mois Thargelion et Maimaktèrion] is addressed to a farming god or contains the least agricultural element in its aitiology or symbolism ». Si l'on s'en tient au calendrier du thiase, l'affirmation doit être nuancée pour le mois Maimaktèrion.

[147] Plutarque, *Thésée*, 22, 6-7. Sur la fête, voir en dernier lieu PARKER (2005b), p. 203-206, avec la bibliographie antérieure.

6.3.2. La fécondité des humains

Les Nymphes apparaissent dans la liste des destinataires de *nèphalia* telle que Polémon l'a dressée pour Athènes. Des cultes qui leur étaient réservés attestent l'usage de libations miellées. Une scholie à la IVe *Pythique* de Pindare permet d'étoffer l'analyse de ces figures plurielles et souvent évanescentes[148]. Selon ce scholiaste, les Nymphes seraient les premières instigatrices du respect de la piété et de la conformité à la loi divine (ὅτι τε εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος ἀρχηγοὶ ἐγένοντο) parce que certaines d'entre elles, nommées « Abeilles », auraient appris aux hommes à manger du miel et à boire de l'eau plutôt que de dévorer des cadavres. On les honore dès lors toujours lors des mariages (οὔτε γάμος οὐδεὶς ἄνευ Νυμφῶν συντελεῖται). Le réseau sémantique que ce texte dessine entre l'humanité primordiale, le miel, l'eau, les Nymphes et le mariage comme instance de civilisation pourrait constituer une glose supplémentaire des *nèphalia* qui leur sont réservés[149].

Le même Polémon associait Aphrodite Ourania aux *nèphalia*. Il est temps d'y revenir. On a rappelé qu'à Athènes, le mythe de fondation du culte associait la stérilité du roi Égée à la colère de la déesse et qu'une inscription faisait d'elle « la plus âgée de celles que l'on appelle les Moires »[150]. Menace de stérilité, d'une part, association aux Moires, d'autre part, sont autant d'éléments qui permettent de comprendre la place d'Ourania dans la liste de Polémon. En effet, l'étiologie met en exergue la colère qui suscite la stérilité, un des leitmotive des mythes de courroux divin[151]. En outre, la raison de la colère en question était le meurtre du neveu d'Égée par ses deux sœurs, Procné et Philomèle, qui avaient donné l'enfant à manger à Térée, le père du petit garçon[152]. Le registre de l'impureté que l'on a vu se dessiner autour des Tritopatreis de Sélinonte et du Zeus Meilichios se trouve pleinement activé par ce comportement déviant qui bafoue les liens familiaux et fait couler le sang. Dès lors, offrir de sobres libations à Ourania anticipe sur les miasmes qui pourraient rendre un couple stérile[153],

---

148 Schol. Pindare, *Pyth.* IV, 106a (éd. DRACHMANN).

149 Cf. aussi, dans une autre perpective, Porphyre, *De l'antre des Nymphes*, 19 : ὅθεν καὶ νηφάλιοι σπονδαὶ αἱ διὰ μέλιτος. […] φέροιεν <ἂν> οὖν τὰ κηρία καὶ αἱ μέλισσαι οἰκεῖα σύμβολα καὶ κοινὰ ὑδριάδων νυμφῶν καὶ ψυχῶν εἰς γένεσιν νυμφευομένων, « … de là vient qu'on appelle « sobres » les libations de miel […] Donc les rayons de miel et les abeilles étaient des symboles particuliers et communs aux nymphes hydriades et aux âmes qui, nouvellement mariées, sont orientées vers la génération. »

150 Voir *supra*, n. 62.

151 La chaîne mythique est bien connue : une faute qui génère une souillure, la stérilité qui s'abat sur la région, la nécessité de consulter un oracle pour identifier la source du problème, la détermination de la solution rituelle qui sauve la communauté.

152 Pausanias, I, 14, 7.

153 C'est plus particulièrement la semence masculine qui est visée dans l'étiologie puisque c'est de la stérilité du roi qu'il s'agit. Sur les rapports entre Aphrodite Ourania et la semence virile, voir PIRONTI (2007), p. 175-177.

mais peut être aussi une manière d'affirmer que l'on souhaite « activer », dans le cadre matrimonial qu'elle patronne, la fonction de promotrices des naissances qui incombe aux Moires. Les mécanismes précis de cette association étroite, qui pointe même vers une identification des entités divines, nous échappent totalement, mais Polémon a conservé une indication précieuse. Cela n'implique pas que toutes les libations à l'Ourania d'Athènes étaient de cette nature. En revanche, on saisit qu'un tel choix a un sens précis : le message lancé identifie un aspect de la figure d'Ourania et dit quelque chose de l'attente de l'acteur du culte[154]. Dans la configuration panthéonique d'Olympie, on ignore si Ourania recevait des libations miellées, mais c'était bien le cas pour son voisin immédiat, Sosipolis, associé à une Ilithyie protectrice des naissances.

Les mystérieux ancêtres Tritopatreis que les Athéniens ont associés aux Vents fils d'Ouranos et de Gaia, et à qui ils rapportaient les enfantements font partie de ce même réseau sémantique. Les Tritopatreis « purs » de Sélinonte sont, eux, dépourvus de tout arrière-plan mythique de ce type, mais les gens du lieu ont manifestement eu à régler un certain nombre de problèmes internes, qui ont mobilisé des gestes rituels spécifiques. Ce sont les ancêtres « purs » qui peuvent contribuer à promouvoir la continuité des générations et il convient de ne pas confondre les entités.

7. Conclusion : des rituels « sobres » et leur(s) message(s)

Reprenons la question centrale de notre réflexion : quel message une offrande dite « sobre » délivrait-elle *sur* le destinataire ou *au* destinataire à qui elle était réservée ? Le faisceau de significations dégagé autorise quelques éléments de réponse.

Les destinataires de telles libations sont variés et aucune explication monolithique du type « dieux chthoniens » ne permet de rendre compte du profil des destinataires qui appellent ces offrandes. En revanche, il est clair qu'un des volets de l'intervention divine activée par des rituels où interviennent des libations sobres relève bien du domaine fécond du χθών, de cet humus gras qui fait pousser les plantes, et qui n'est jamais très loin du monde des morts. Hélios, Sélénè, Éos, les Vents, les Zeus météorologiques, le Zeus « Cultivateur » et même le Poséidon « Proche du sol » forment un ensemble cohérent sous cet aspect. Les figures de Déméter et Korè, en tant que Despoinai à Olympie ou dans le témoignage de Denys d'Halicarnasse, s'y intègrent également, mais pour partie seulement[155]. Un autre groupe est constitué de divinités qui favorisent la fécon-

---

[154] Pour le détail du lien d'Ourania au mariage et aux naissances, voir PIRENNE-DELFORGE (2005). Sur le culte des Moires, voir PIRENNE-DELFORGE – PIRONTI (à paraître).

[155] Déméter et Korè reçoivent un cochon en Boédromion par le thiase athénien anonyme, sans que ce sacrifice soit *nèphalios* (*supra*, p. 142). De même, en Métageitnion, les gens d'Erchia

dité des humains. Les Moires, les Tritopatreis, les Nymphes et Aphrodite Ourania s'y retrouvent à des titres divers.

Viennent ensuite les dieux censés favoriser la prospérité au sens large, embrassant dès lors ses divers aspects, qui vont de la reproduction et de l'alimentation des membres d'un groupe à des notions plus abstraites d'ordre et d'harmonie au sein de la communauté[156]. C'est le cas des *Semnai theai*, de Zeus Meilichios ou des Zeus familiaux comme l'E[lasteros] de Paros ou le Ktèsios[157]. Dans leur cas, le mode opératoire est différent, dans la mesure où ces divinités sont étroitement liées à la protection contre les souillures, selon une intensité différente dont le détail échappe. Or, dans un monde où les causes des malheurs qui frappent les mortels sont largement rapportées à la sphère supra-humaine, la souillure est notamment conçue comme l'une des causes majeures de la colère divine. S'en prémunir ou s'en guérir revient à favoriser la prospérité entendue au sens large. C'est l'enseignement le plus clair de la loi sacrée de Sélinonte, *via* l'identification des Tritopatreis « purs » et « impurs », soigneusement distingués par le rituel. Le Sosipolis d'Olympie pourrait faire partie de cette série, tout en relevant aussi du groupe des dieux qui favorisent la fécondité des humains.

Enfin, il est des cas où l'identité spécifique du destinataire trouve dans la libation « sobre » une véritable signature. Un tel rituel pour Mnémosyne et les Muses ne s'explique que dans la métaphore de l'inspiration divine par le miel, voire, à Delphes, par l'eau de la source qu'elles protègent[158]. De la même manière, on peut s'interroger sur le jeu de miroir qui a pu s'opérer entre le miel, le lait et l'eau comme breuvage des nourrissons et le profil rituel de certaines déesses censées favoriser la génération. En outre, avoir bu du vin au moment de la conception laissait présager la naissance d'un enfant turbulent[159] et était fortement déconseillé aux *numphai* humaines[160].

Une célèbre inscription de Cos permettra de conclure[161]. Après le synécisme du milieu du IVe siècle, la cité a dû réorganiser ses cultes. Elle a mis un soin particulier à définir le rituel destiné à Zeus Polieus, dont l'épiclèse laisse entrevoir le rôle qu'il a pu jouer dans la cristallisation de la nouvelle commu-

---

doivent offrir à Déméter, dans l'Eleusinion de la cité, une brebis sans aucune autre spécification (*LSCG* 18 B, l. 1-5).

[156] C'est un point bien argumenté par PARKER (1983), p. 21-31.

[157] Sur ces Zeus, voir BRULÉ (2008).

[158] Sur les vertus inspiratrices respectives de l'eau et du vin, voir CROWTHER (1979).

[159] Plutarque, *Moralia*, 1b.

[160] JOUANNA (1996), p. 417. – Est-ce ce statut de *numphai* qui valait aux filles d'Érechthée mortes avant l'heure de recevoir des libations sans vin ? Voir *supra*, n. 43 et 47.

[161] La réflexion sur l'inscription *LSCG* 151A, récemment devenue *IG* XII 4, 278, a profité des discussions avec Stéphanie Paul dont la thèse, soutenue à l'Université de Liège sous ma direction, s'intitule : *Les cultes de l'île de Cos après le synécisme de 366 avant notre ère. Contribution à l'étude du fonctionnement du polythéisme grec.*

nauté civique, en compagnie d'Athéna Polias, honorée le même jour du mois Batromios. Le jour de la sélection du bœuf qui sera immolé le lendemain, le dieu reçoit un porc entièrement consumé en sacrifice préliminaire, accompagné d'un mélange de miel (l. 29-35). Avant cet holocauste, une kylix de vin mélangé a été versée en libation devant le bœuf sélectionné et la procédure sacrificielle du jour suivant implique notamment la combustion d'une part spécifique sur un foyer avec des gâteaux, et la libation de trois cratères de vin (l. 46-49). Athéna, quant à elle, reçoit une bête pleine (l. 55-56), mais le détail du rituel n'est pas décrit et doit être intimement lié à celui de Zeus.

Ces deux divinités, après le synécisme, ont la lourde charge de protéger la nouvelle communauté de Cos. Elles ont quelque chose à voir avec les préoccupations vitalistes évoquées plus haut, et l'un ou l'autre aspect du rituel le dit dans son langage. L'holocauste du porcelet accompagné de libations miellées et la nuit d'abstinence sexuelle imposée aux sacrificateurs orientent la signification de ces rituels préliminaires vers la protection contre les souillures, à l'instar des rituels contrastés réservés à Zeus Meilichios lors des Diasia athéniennes, où les gens d'Erchia offrent des *nèphalia* « jusqu'aux viscères » et dont des glossateurs soulignent la part d'ombre qui s'attache à la fête[162]. Cette part « sombre » tient au surcroît de précautions qu'imposent les messages lancés par cette communication sacrificielle particulière. Mais les précautions ne sont pas d'une même intensité selon les destinataires auxquels on s'adresse ni selon les circonstances de l'action. Ainsi, le culte des *Semnai theai* implique manifestement un degré d'attention élevé, sans relâchement possible. L'ambivalence des pouvoirs d'autres dieux apparaît moins menaçante. Ce pourrait être la raison de mêler différents types d'adresses dans les sacrifices pour le Zeus Polieus et l'Athéna Polias de Cos. De la même manière, le rituel mixte des Diasia implique un relâchement progressif de la vigilance en vigueur au début du rituel en faveur d'une commensalité normale, où le vin est de mise dans ses valeurs les plus positives.

Le cas des libations sans vin ne peut se comprendre qu'à l'intérieur d'une analyse la plus attentive possible des rituels et des représentations du divin qui s'y inscrivent, dans la perspective de mieux cerner certains des codes gestuels que les Grecs utilisaient pour communiquer avec leurs dieux.

*

L'eau et le miel de l'inspiration des Muses trouvaient un écho rituel dans les *nèphalia hiera* qui leur étaient réservés. Dans un registre littéraire, une épigramme de l'Anthologie palatine joue pleinement sur les ressorts métaphoriques de la

---

[162] Harpocration, δ 1311-1312, *s.v.* Διάσια (LATTE I, p. 441-442) : ἑορτὴ Ἀθήνησι. καὶ σκυθρωποὺς ἀπὸ τῆς ἑορτῆς ἣν ἐπετέλουν μετά τινος στυγνότητος θύοντες <Διὶ Μειλιχίῳ>. Schol. Lucien, *Ikaromenippos*, 24 (RABE, p. 107). Voir CUSUMANO (2006), p. 167-168; LALONDE (2006), p. 107-112.

« douceur » d'une telle offrande et rassemble les différents thèmes que notre enquête préliminaire a permis de dégager[163] :

> Ô mes yeux, jusques à quand puiserez-vous le nectar des Amours, audacieux que vous êtes de boire sans coupage la beauté toute pure (κάλλεος ἀκρήτου) ? Fuyons le plus loin que nous pourrons et, au sein de la bonace, j'offrirai de sobres libations à Cypris Meilichia (ἐν δὲ γαλήνῃ νηφάλια σπείσω Κύπριδι Μειλιχίῃ). Mais si là bas aussi je me sens poindre sans répit, alors soyez mouillés de larmes glacées, pour expier sans trêve un châtiment mérité; car c'est bien votre faute, hélas ! si je suis à ce point une fournaise.

Ce jeu littéraire se fonde, en les parodiant, sur les codages à l'œuvre dans l'usage rituel des offrandes sans vin. Aphrodite devient Meilichia[164] et reçoit des offrandes « sobres », à l'instar du Zeus Meilichios bien mieux attesté. Elle est priée d'apaiser les ardeurs du narrateur en proie à des tourments d'ordre amoureux, voire sexuel, dont la cause est décrite comme la beauté « non mélangée » que ses yeux ont bue. L'image est d'autant plus efficace que la *galènè* où les offrandes sobres pour Cypris sont situées est une mer calme que l'action de la déesse rend propice aux marins. Le calme maritime et l'apaisement du désir sont ici associés aux offrandes « sobres » qui contrastent avec cette sorte d'ivresse qu'induit la beauté pure. L'offrande ainsi conçue est bien un message adressé à la déesse et il est limpide…[165]

Vinciane PIRENNE-DELFORGE

F.R.S.-FNRS – Université de Liège
Département des Sciences de l'Antiquité
7, place du 20-Août
BE – 4000 LIÈGE
Courriel : v.pirenne@ulg.ac.be

---

[163] *Anthologie Palatine* V, 226 (Paul le Silentiaire, trad. P. Waltz, *CUF*).

[164] Un parallèle cultuel à Épidaure, sur un autel qu'elle partageait probablement avec Zeus Meilichios : *IG* IV², 282 (IVe – IIIe s. av. J.-C.) : Ἀφροδίτηι Μιλιχίας, Δι[ὸς Μιλιχίου].

[165] Sur les associations maritimes et sexuelles de certaines épigrammes associées à Aphrodite, voir DEMETRIOU (2010).

Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin
Kernos supplément 26 (2011), p. 149-163.

Des sacrifices qui donnent des ailes : *PGM* XII, 15-95

Résumé : Comme l'attestent les recherches archéologiques récentes, l'immolation d'oiseaux dans le corpus des papyrus magiques grecs ne constitue pas une inversion des modèles sacrificiels traditionnels. Outre les raisons de la prédilection pour les volatiles en général, le présent article a comme objectif d'explorer le choix des victimes sacrificielles qui apparaissent dans une recette rituelle spécifique et unique par l'abondance des animaux immolés. Le πνεῦμα, « fluide vital », d'une série d'oiseaux sélectionnés pour leurs connotations solaires et érotiques constitue un cadeau de séduction, ainsi qu'un souffle animant le couple Éros-Psyché représenté en cire. L'opération sacrificielle fonctionne non seulement comme une offrande liant le praticien à la divinité et révélant des aspects importants de cette dernière, mais aussi comme une dramatisation qui (i) évoque le paradigme mythique incarné par le couple Éros-Psyché et (ii) anticipe les effets souhaités de l'opération.

Abstract: As recent archaeological research shows, sacrifice of birds in Greek magical papyri is not an inversion of any traditional model of sacrifice. Beyond the principles underlying the choice of birds as sacrificial victims in general, this paper explores the choice of victims in the context a particular sacrificial *PGM* recipe. The πνεῦμα ("vital fluid") of several bird species chosen for their solar and erotic connotations, forms both a gift of love and a vivifying spirit that animates the wax image of the mythic Eros-Psyche pair. The whole ritual can be understood not only as an offering that links the practitioner to the divine recipient and illustrates the latter's important aspects, but also as a dramatization of the mythical paradigm embodied by the Eros-Psyche pair, as well as an anticipation of the recipe's expected results.

1. Les sacrifices animaux dans les papyrus magiques grecs

L'étude des prescriptions sacrificielles présentées dans le corpus des papyrus magiques grecs[1] permet de reprendre sous un éclairage nouveau la réflexion sur le sacrifice, un acte rituel à la fois omniprésent dans les religions et difficile à appréhender[2]. C'est notamment aux aspects « privé » et « non sanglant » du sacrifice, longtemps laissés dans l'ombre au profit de l'immolation publique d'animaux,

---

[1] Dans cet article nous prenons en compte les deux volumes des *PGM* publiés par K. Preisendanz, ainsi que des publications plus récentes, notamment *SM* I-II par R. Daniel et F. Maltomini.

[2] Voir, entre beaucoup d'autres, STAVRIANOPOULOU (2008), p. 1-16. Sur le statut du sacrifice sanglant pendant l'Antiquité tardive, voir LANE FOX (1997), p. 76 *sq.*; TROMBLEY (1993), p. 1-97; BELAYCHE (2005), p. 343-370.

considérée comme seul « véritable sacrifice »[3], que ces papyrus rendent grâce en mettant au premier plan l'offrande de parfums et les fumigations, effectuées dans un cadre en général privé et souvent domestique[4].

Cependant, les sacrifices animaux, bien que minoritaires, y existent bel et bien et permettent non seulement une comparaison directe des opérations « magiques » avec le sacrifice sanglant « traditionnel », mais aussi l'observation du tissage attentif des liens symboliques entre une espèce animale et une divinité syncrétique. Nous laissons de côté ici des parties du corps animal, telles les ongles, la graisse, la bile ou la cervelle, intégrées dans les ἐπιθύματα composites[5], pour nous concentrer sur la valeur attribuée à l'animal dans son intégrité par un nombre restreint d'opérations sacrificielles de notre corpus. Or, mis à part trois ou quatre cas concernant des ânes sauvages et des porcelets[6], les oiseaux y constituent les seuls animaux à être traités en entier comme victimes sacrificielles[7].

La prédilection pour les oiseaux ne constitue pas une inversion par rapport aux pratiques « traditionnelles » grecques, encore moins par rapport à celles des Égyptiens[8]. Si les lois sacrées et les sources littéraires grecques ne mentionnent que rarement les oiseaux comme victimes sacrificielles[9], les données archéozoologiques témoignent d'une réalité tout autre[10]. Quant à l'Égypte[11], le choix d'oiseaux est non seulement attesté, mais aussi parfaitement conforme à la conception indigène du sacrifice : les oiseaux, en particulier les espèces migratrices, représentent au mieux l'image de l'ennemi dont le dieu doit absorber la vitalité.

---

3 Voir les remarques de MCCLYMOND (2008), p. 65. Voir aussi KEARNS (1994), p. 64-70 (et ici même) et BRUIT (2005), p. 34-38, pour les offrandes végétales dans le monde grec.

4 Cf. SMITH (1995), p. 21. Le seul corpus comparable au nôtre de ce point de vue est celui des *Hymnes Orphiques*. Voir MORAND (2001), p. 101-152.

5 Voir ZOGRAFOU (2008a) et ZOGRAFOU (à paraître).

6 *PGM* IV, 2395-2396 et 3148-3180 (λευκομέτωπον ὀνάγριον), *SM* II, 75, 8-11 (χοῖρος λευκός) et peut-être *SM* II, 100, 14 (χοιρίδιον).

7 Les recettes des *PGM* qui comprennent des sacrifices d'oiseaux sont les suivantes : (i) II, 1-64, (ii) II, 64-84, (iii) III, 633-731, (iv) IV, 26-51, (v), IV, 2145-2240, (vi) IV, 2360-2371, (vii) XII, 14-95, (viii) XII, 201-269, (ix) XIII, 346-646 (nous ne prenons en compte ici qu'une version du « livre de Moïse », cf. XIII, 1-346 et 647-1078).

8 Selon GRAF (1994), p. 258, le choix des victimes révèle un jeu d'inversions entre pratiques « traditionnelles » et pratiques « magiques ».

9 Sur l'absence des oiseaux sur les reliefs votifs d'Asclépios, voir STAFFORD (2008), p. 205-221.

10 Des ossements d'oiseaux ont été retrouvés dans le sanctuaire d'Artémis à Délos, d'Apollon à Milet, d'Héra à Samos, de Déméter à Mytilène (poules, oies, pigeons), d'Artémis à Lousoi d'Arcadie (pigeons, perdrix, outarde, pélican) ainsi que dans celui de Poséidon à l'Isthme (coqs); voir GALLET DE SANTERRE (1958), p. 130, LAUMONIER (1958), p. 562-563, ainsi que le commentaire de la documentation archéozoologique par Martine LEGUILLOUX dans HERMARY, LEGUILLOUX, CHANKOWSKI et PETROPOULOU (2004), p. 67-70, 72-75, 80-82, 84 et 88. Voir aussi LEGUILLOUX (1999), p. 431[26] (sanctuaire d'Aphrodite à Paestum, en Italie du Sud), LEPETZ, VAN ANDRINGA (2008), p. 47, 50 (sanctuaires d'Isis) et SIARD (2008), 31-32 (Sarapieion C de Délos).

11 Sur le sacrifice animal en Égypte, voir entre autres YOYOTTE (1980-1981), p. 31-102, cf. ZOGRAFOU (à paraître).

Le coq est de loin l'oiseau favori de nos recettes. À l'exception du passage que nous allons étudier en détail nous ne rencontrons, à part cet animal, que le pigeon (vii-ix)[12] et l'oie – cette dernière, d'ailleurs, en une seule occurrence (viii). Il s'agit donc d'espèces courantes dans l'alimentation gréco-romaine, de petite taille et de prix accessible. Les oiseaux sélectionnés pour les sacrifices « magiques » doivent être purs − ἄσπιλοι − « parfaits » (i, iii-iv, ix), dépourvus de taches et de défauts[13]. Lorsqu'elle est précisée, la couleur du plumage prescrite est le blanc (ii-v, ix). La blancheur est peut-être considérée dans ce cas comme un indice de pureté et caractérise d'autres offrandes citées dans les papyrus magiques, telles le lait, le vin blanc, l'âne sauvage « à front blanc » et même un porcelet[14]. Dans les recettes qui concernent les sacrifices d'oiseaux, les termes λευκός et ὁλόλευκος se réfèrent en particulier au coq[15].

Les sacrifices « magiques » d'oiseaux s'intègrent en général dans des rituels ambitieux dont le but est tantôt la τελετή, « initiation » du praticien, tantôt la σύστασις, « rencontre » avec une divinité, ou encore l'ἐμψύχωσις, « animation » d'un objet, voire sa transformation en πάρεδρος, « assistant ». Or, nos sacrifices paraissent particulièrement appropriés dans ce dernier cas, c'est-à-dire quand un objet consacré par l'opération doit en outre acquérir le statut de πάρεδρος[16]. La recette rituelle prévoit alors souvent une παράθεσις, à savoir un « dépôt d'offrandes végétales » qui peut être suivi (v, vii) par un sacrifice d'oiseau[17].

Le mode de la mise à mort et le traitement de la victime varient au possible, comme si l'art de sacrifier comptait autant que le choix de l'offrande elle-même pour la réussite du rite. À côté de l'habituelle consécration par le feu qui prend souvent la forme d'un holocauste (vii, viii)[18], nous trouvons l'étranglement (vii)[19] et la décapitation de la victime (iv)[20]. Enfin, dans le « livre de Moïse », le

---

[12] Voir *supra*, note 7.

[13] Sur le critère de l'intégrité physique, beaucoup plus fréquent dans les lois sacrées grecques que celui de la couleur, voir BRULÉ (2008), p. 114-116. Cf. *PGM* XIII, 10, ἀλέκτορας δύο ἀσινεῖς τελείους « deux coqs sans défaut, parfaits ».

[14] Voir *PGM* III, 693-695, IV 2395-2396, 3148-3180 et *SM* II, 75, 8-11 respectivement.

[15] *PGM*, II, 73; III, 693; IV, 35-36 et 2190, XIII, 10, 369, cf. *PGM* XII, 311-312 (où il ne s'agit pas d'un sacrifice).

[16] Sur les πάρεδροι, voir CIRAOLO (1995), p. 279-293, GORDON (1997), p. 72-75 et SCIBILIA (2002), p. 76-86.

[17] En effet, les cinq παραθέσεις que nous trouvons dans notre corpus ont toutes comme but la consécration d'un objet; trois d'entre elles ont comme but plus particulier d'obtenir un πάρεδρος. Cependant, l'inverse n'est pas toujours valable : la consécration d'un objet peut être effectuée sans παράθεσις; voir, par exemple, le cas (vi).

[18] En dehors de ces rituels explicitement désignés comme des holocaustes, une consécration totale de la victime peut être sous-entendue lorsque nous n'avons pas mention de consommation par le praticien, c'est-à-dire dans la majorité des cas, cf. *infra*, p. 152 et 161.

[19] Voir *infra*, p. 161-162.

[20] Voir Hérodote, II, 39, 1-2 et Plutarque, *De Iside et Osiride*, 363b-c. Cf. JOHNSTON (2000), p. 34, BOUANICH (2005), p. 151 et VOLOKHINE (2008), p. 62. Sur le traitement de la tête

rituel qui consiste à lâcher un coq et un pigeon devrait probablement être compris comme une variante du sacrifice à l'autel (ix)[21]. Ce geste trouve des parallèles dans les pratiques rituelles égyptiennes, bien que ces dernières ne soient pas sacrificielles[22].

Le partage de la victime entre le praticien et la puissance divine ne se rencontre que dans trois de ces opérations sacrificielles. Lors d'un rituel unique, le praticien boit le sang d'un oiseau décapité qui sera par la suite livré au feu (iv), alors que dans les deux autres cas il consomme l'animal sacrifié au cours d'un repas solitaire qui clôt une étape de l'opération (vii, ix). La seule « partie » de l'animal qui revient explicitement à la divinité est son πνεῦμα : ἡ δὲ ἀπόγευσίς ἐστιν αὕτη· ὅταν μέλλῃς ἀπογεύεσθαι, ἀλέκτορα *θῦσον*, ἵνα ὁ θεὸς ἀφθόνως λάβῃ πνεῦμα[23]. Le πνεῦμα des victimes volatiles est mentionné non seulement dans le « livre de Moïse » (ix), mais aussi dans la recette que nous allons examiner plus en détail par la suite. Dans le premier cas, le « fluide vital » des oiseaux se présente comme une offrande dont le dieu qui s'en approche peut disposer à volonté, même sans mise à mort de l'animal; dans le second, il se transmet, sous haute protection, du corps des animaux étranglés à un simulacre d'Éros en cire. L'offrande du πνεῦμα fait écho aux paroles de Saloustios, le maître de Julien, qui précise que, pendant les sacrifices, les prières montent au ciel accompagnées de l'âme des animaux pour se transformer ainsi en ἔμψυχοι λόγοι, « mots animés »[24]. Certes, dans ce contexte c'est la ψυχή des animaux qui doit imprégner les mots, mais cette notion semble être parfois interchangeable, dans les papyrus magiques, avec celle de πνεῦμα, bien que les deux soient généralement différenciées[25].

Les oiseaux participant aux opérations sacrificielles mentionnées ci-dessus constituent sans aucun doute des victimes faciles à adapter aux moyens du praticien grâce à leur petite taille et à leur faible coût. En outre, le choix de ces animaux comme victimes sacrificielles est dicté par des principes qui régissent notre corpus, notamment par le pouvoir accordé à la συγγένεια entre l'offrande et la divinité[26]. L'affinité de la gent ailée avec les dieux, sa fonction de messager entre le monde divin et les hommes ainsi que son assimilation aux âmes, attestées tant dans la pensée grecque que dans la pensée égyptienne, sont donc à

---

emprunté à des religions étrangères à une époque relativement tardive, voir LEGRAND-JACOB (1997), p. 52, n. 90.

[21] Voir *PGM* XIII, 369-371 qui implique un choix soit entre un coq et un pigeon soit entre la libération et le sacrifice de chacun des deux oiseaux. Le second cas paraît sous-tendre la croyance intéressante selon laquelle l'oiseau relâché libère son πνεῦμα rien que par son vol.

[22] Sur les oiseaux-messagers de la fête de Min, voir GRAINDORGE (2005), p. 60-61 et n. 125, cf. WRIGNT (1987), p. 75-86 (pratiques bibliques et hittites).

[23] *PGM* XIII, 376-377.

[24] Saloustios, *Sur les dieux et l'univers*,XVI, 1, cf. Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, 238, 14-15.

[25] Sur la distinction entre πνεῦμα et ψυχή dans les papyrus magiques, et sur la parenté entre le πνεῦμα « magique » et le *ka* égyptien, voir VERBEKE (1945), p. 321-337 et *infra*, p. 162.

[26] *PGM* XIII, 13-14, cf. ZOGRAFOU (2008a), p. 199.

prendre en considération lors de l'approfondissement du rôle sacrificiel des oiseaux dans notre corpus. Quant au coq, l'oiseau omniprésent dans les sacrifices animaux, tantôt seul tantôt accompagné d'autres espèces, c'est avant tout sa symbolique solaire, puis son aspect belliqueux qui justifient sa prédominance[27]. Enfin, l'envol des oiseaux rappelle le désir si fréquent du praticien d'atteindre les hauteurs divines[28].

2. Offrir des oiseaux à Éros : *PGM* XII, 15-95

Le plus grand nombre de sacrifices s'observe dans une recette du papyrus de Leiden (IVe s. ap. J.-C.)[29] : le rituel qui y est prescrit comprend l'immolation de neuf oiseaux appartenant à au moins cinq espèces différentes. Loin de considérer cette opération comme un exemple canonique, nous l'avons choisie plutôt pour sa richesse en informations sur les gestes rituels; sa lecture attentive montre, plus particulièrement, comment l'organisation du rituel sacrificiel sous-tend la conception de la divinité présidant à l'opération.

2.1. Un Amour à tout réussir

En tête de notre recette quelques intitulés sont cités dans l'ordre suivant : (i) πάρεδρος Ἔρως, (ii) τελετή, (iii) ἀφιέρωσις et (iv) κατασκευή d'Éros[30]; leur lecture dans l'ordre inverse équivaut à la description pas à pas d'une procédure rituelle complexe : « fabrication et consécration d'une image, accomplissement de son pouvoir, subordination de la divinité représentée. » Le premier intitulé correspond alors au but ultime de la recette.

Comme dans d'autres recettes du corpus, l'acquisition d'un « assistant » divin ouvre la voie à la réussite dans plusieurs entreprises[31] : « parmi les opérations qu'il (*sc.* le charme) mène à bien, une fois utilisé de manière correcte et pure, sont l'envoi de rêves, l'insomnie et la libération du praticien de l'emprise des mauvais esprits… »[32]. S'agit-il d'un charme amoureux, comme le suggérerait la présence des figures d'Éros et de Psyché ? Certes, l'envoi de rêves et l'insomnie sont des moyens très fréquents de « persuasion », voire de « tourment » d'un être désiré, mais la chasse des mauvais esprits sort complètement de ce cadre, puis l'affirma-

[27] Voir ZOGRAFOU (2008a), p. 193-194 ainsi que ZOGRAFOU (à paraître).

[28] ELIADE (1957), p. 126-153.

[29] *PGM* XII, *15*-95, cf. DANIEL (1991), p. XV *sq.*

[30] EITREM (1942), p. 64, BERNAND (1991), p. 305, OGDEN (2002), p. 256-258, COLLINS (2008), p. 98-101, OGDEN (2008), p. 119-120.

[31] Voir par ex. *PGM* I, 42-195 où est dressée une liste extraordinaire des bienfaits offerts par un πάρεδρος, cf. GORDON (1997), p. 75.

[32] *PGM* XII, 16-17.

tion que la recette « réussit tout » – ἔστιν γὰρ ἔχων πᾶσαν πρᾶξιν – indique probablement un pouvoir illimité[33].

Enfin, les trois λόγοι, paroles à prononcer au cours de l'opération, qui sont citées après la prescription du rituel ne laissent aucun doute sur leur étendue; le πάρεδρος y est prié d'adopter à chaque fois l'aspect de la divinité honorée par la personne chez laquelle il s'introduira chaque fois – παρομοιούμενος θεῷ (ἢ θεᾷ), οἵῳ ἂν σέβωνται – de transmettre les désirs de son maître à tout le monde, sans distinction d'âge ou de sexe – ἄνδρας καὶ γυναῖκας, μικρούς τε καὶ μεγάλους – et d'imposer à tous sa volonté quitte à semer la terreur. Grâce à l'intervention du πάρεδρος, la grâce, les douces paroles et le pouvoir de séduction – χάρις, ἡδυγλωσσία, ἐπαφροδισία – du praticien feront que l'univers entier « se tourne » vers lui pour l'aimer : στρέφεσθ[αι πάντ]ας … ἐπὶ [ἔ]ρωτά μου[34]. Voilà une efficacité qui dépasse de loin le plan strictement érotique et finit par concerner toute réussite sociale. Éros-assistant est appelé à se glisser sous la peau d'autres divinités, afin d'inspirer au profit du praticien un amour destiné « à prendre les formes les plus diverses et à triompher » dans toute circonstance.

Ce type de charme n'est donc pas exclusivement érotique, mais appartient plutôt à la catégorie que J.J. Winkler appelle « recipes for success »[35]. Le passage étudié est le seul dans notre corpus à engager explicitement Éros dans une recette qui promet une séduction à champ d'action élargi, tandis que d'autres recettes de ce type font intervenir Hélios et, dans un cas unique, Hermès[36]. Signalons en outre que, malgré la multiplicité des charmes d'amour contenus dans le corpus des papyrus magiques, Éros y est peu invoqué. Il n'apparaît comme divinité principale du rite que dans trois autres opérations dont l'objectif est beaucoup plus modeste par rapport à celui que veut atteindre le rituel que nous étudions[37].

2.2. Un couple ailé : Éros enflammant l'Âme

Notre recette engage en premier lieu Éros λαμπαδηφόρος dont la figurine, placée sur une table, devra être accompagnée de celle de Psyché, incarnation de l'âme et compagne fidèle d'Éros. Cette double image, exaltée par une mise en scène rituelle, fonctionnera comme un rappel du célèbre paradigme mythique de la soumission à l'amour à l'instar d'une *historiola*.

---

[33] *PGM* XII, 17-18.

[34] Voir *PGM* XII, 40-75, notamment 42-43, 61-62 et 69-71.

[35] WINKLER (1991), p. 218-220.

[36] Voir *PGM* III, 494-611 et VIII, 1-63 où l'on voit respectivement Hélios et Hermès priés de doter le praticien de toute une série de charismes.

[37] Cependant, dans l'« épée de Dardanos », une formule à prononcer salue le dieu comme un puissant créateur, ce qui rappelle la cosmogonie orphique (*PGM* IV, 1748-1810).

Or les amours d'Éros et de Psyché étaient un thème populaire à partir de l'époque hellénistique. Les épigrammes évoquent les tortures de l'âme infligées par l'Amour[38] bien avant que ce même motif apparaisse dans les charmes des tablettes de défixion et dans les papyrus magiques[39]. Ce couple mythique a été d'ailleurs maintes fois représenté dans la plastique[40]. Nous le trouvons également sur des gemmes magiques chronologiquement proches du papyrus de Leyde : tantôt Éros brûle Psyché à l'aide d'une torche, ce qui correspond au schéma de notre recette, tantôt c'est elle qui l'attaque de cette même manière[41], ou encore le couple est représenté amoureusement uni. Un autre thème iconographique propose, enfin, Aphrodite à cheval sur Psyché[42]. Il est à noter que dans la scène du châtiment de Psyché la figure féminine peut être remplacée par un petit animal qui ressemble à un papillon ou peut-être à un oiseau[43].

Le papyrus magique de Paris contient des instructions rituelles pour la fabrication d'une intaille en pierre d'aimant évoquant la plupart de ces thèmes : sur une face, Aphrodite chevauchant Psyché qui figure également plus bas en train de se faire brûler par Éros à l'aide d'une torche enflammée; sur l'autre, l'union d'Éros et de Psyché[44].

Si les aventures du couple Éros-Psyché étaient déjà répandues avant le temps d'Apulée, la seule élaboration romanesque que nous en connaissions est celle qui s'insèrent dans les livres IV et V des *Métamorphoses*. Plusieurs objets faisant partie de la παράθεσις prescrite par notre recette rappellent le récit d'Apulée : les poignards, les arcs/flèches et surtout les lampes[45]. Au début du premier λόγος,

---

38 Voir entre autres *Anthologie Palatine*, V, 57; XII, 80 et 132 (Méléagre).

39 L'âme et le cœur sont les cibles les plus fréquentes des charmes d'amour tant dans les tablettes de défixion que dans les *PGM* : voir MARTINEZ (1991), p. 63-64, FARAONE (2006), p. 198-199, n. 81-83, et FICHEUX (2006), p. 296. Selon GANSZYNIEC (1920), dans certains charmes (par exemple *PGM* VII 411-416) le mot ψυχή (de même que le mot φύσις) désigne par euphémisme l'« essence » de la femme, c'est-à-dire son sexe. Cette interprétation est adoptée par BETZ (1986), p. 339, CHARVET et OZANAM (1994), p. 45, 66, MUÑOS DELGADO (2001), p. 144 et GORDON (2007), p. 127; MARTINEZ (1991), p. 11-12, n. 49, ne l'admet que pour une seule occurrence du mot dans les *PGM*. Ψυχή paraît toutefois avoir cette signification déjà chez Sophocle, *Électre*, 775. En fait, le choix entre les deux significations paraît souvent superflu, car le mot peut être traduit par « âme » tout en gardant une connotation sexuelle.

40 Voir ICARD-GIANOLIO (1994), p. 569-585.

41 Sur le thème de l'embrasement de la ψυχή aussi bien dans la poésie que dans la magie, voir VERSNEL (1998), p. 249, n. 90 et 260-261, n. 119, et FICHEUX (2006), p. 294, n. 28.

42 Voir DELATTE et DERCHAIN (1964), p. 233-239 ainsi que MOUTERDE (1930), p. 53-64, cf. NOCK (1925), p. 154-158, BERNAND (1991), p. 305, WINKLER (1991), p. 220 et FARAONE (2006), p. 51, 56.

43 DELATTE et DERCHAIN (1964), p. 236-237, n° 325. Pour le lien entre Psyché et les oiseaux voir *infra*, § 2.4.

44 La confection de cette gemme fait partie de l'« épée de Dardanos » (*PGM* IV, 1722-1748) qui comprend aussi l'acquisition d'un Éros πάρεδρος (1840-1871).

45 (i) Les poignards rappellent l'arme tranchante, peut-être un rasoir, dont s'est armée Psyché pour tuer son mari (*Métamorphoses* V, 22, 1). (ii) Les armes d'Éros reposent au pied de son lit,

l'invocation « je t'appelle toi, qui es dans le beau lit, dans la maison désirable – ἐν τῇ καλῇ κοίτῃ, τ[ὸν] ἐν τῷ ποθεινῷ οἴκῳ », rappelle de manière analogue « les immenses richesses de la maison d'or » d'Éros[46]. Enfin, l'aspect solaire, que les spécialistes ont parfois perçu chez l'Éros d'Apulée[47] coïncide avec la double nature de cette figure dans notre recette[48]. Or, durant l'époque gréco-romaine s'est produit un rapprochement entre l'égyptien Horus-Harpocrate, assimilé au soleil renaissant, et le dieu grec Éros[49]. Ce processus fondé principalement dans la nature enfantine des ces deux divinités[50] a été favorisé par la représentation littéraire de l'amour comme un feu dévorant et par le rôle cosmogonique que lui attribue la pensée grecque[51].

Il n'est donc pas étonnant de rencontrer un Éros assimilé à ce dieu Soleil dans les papyrus magiques, où prédomine une divinité aux aspects solaires prononcés[52]. Dans notre recette, les λόγοι font apparaître clairement cet aspect précis de la divinité, qualifiée de δεσπότη[ς] τοῦ οὐρανοῦ, ἐπιλάμπων τῇ οἰκουμένῃ, « maître du ciel qui brille partout dans le monde habité par les hommes » et sollicitée avec insistance par le praticien qui va jusqu'à menacer la trajectoire du soleil : κατέπιεν ὁ οὐρανὸς τὸν κύκλον [...] τοῦ ἁγίου κανθάρου, [...] κάνθαρος, ὁ πτεροφυὴς μεσουρανῶν τύραννος, ἀπεκεφαλίσθη, « le ciel avala l'orbe du scarabée sacré ... le scarabée, tyran ailé au milieu du ciel, fût décapité »[53].

---

lorsque Psyché provoque une sorte d'épiphanie de son mari; c'est en les examinant que Psyché sera piquée par une flèche et saisie alors d'un amour foudroyant (V, 22, 7-23, 1-2). (iii) La lampe non seulement sert à la révélation d'Éros, mais contient aussi l'huile dont une goutte coulera pour brûler l'épaule du dieu. Les paroles qui seront adressées à cet objet laissent apparaître son affinité avec le dieu igné de l'amour (V, 23, 4-5), affinité qu'avait déjà insinuée Apulée, lors de la scène de la révélation : à la vue d'Éros endormi, la flamme de la lampe s'avive (V, 22, 2). Signalons que la lampe est un objet fétiche dans les épigrammes érotiques de l'*Anthologie Palatine*. Sur la lumière des lampes « magiques », qui s'intensifie à l'approche d'une divinité, voir ZOGRAFOU (2010a), p. 283.

[46] Apul., *Mét.* V, 8, 1.

[47] Voir entre autres MERKELBACH et TOTTI (1990), p. 28-31. KENNEY (1990), p. 172 renvoie à la comparaison d'Éros avec le soleil chez Plutarque, *Amatorius*, 764d, cf. EDWARDS (1992), p. 77-94 et RAÏOS (2004), p. 450-454.

[48] MERKELBACH et TOTTI (1990), p. 28-34 et 76-78.

[49] Fils d'Isis et d'Osiris, Harpocrate ou « Horus l'enfant », représenté comme un jeune garçon nu sous les traits caractéristiques de son âge, a absorbé progressivement plusieurs fonctions d'Horus lui-même, expression majeure de la divinité solaire en Égypte sous son aspect juvénile. Voir SANDRI (2006).

[50] HORNUNG (1992), p. 130.

[51] MARTINEZ (1991), p. 62, Apollonius de Rhodes, III, 286-298. Voir aussi Plut., *Amat.*, 764b-d, où l'on perçoit une conception syncrétique gréco-égyptienne qui assimile Éros au soleil : Αἰγύπτιοι δύο μὲν Ἕλλησι παραπλησίως Ἔρωτας ... τρίτον δὲ νομίζουσιν Ἔρωτα τὸν ἥλιον. Cf. WAEGEMAN (1987), p. 209-213.

[52] Sur l'omnipotence d'un Soleil invincible dans notre corpus, voir EITREM (1942), p. 54, FAUTH (1995), p. 34-114, SFAMENI (2001), p. 191 *sq.* et JOHNSTON (2004), p. 7.

[53] *PGM* XII, 49 et 44-46.

2.3. Trois jours de sacrifices sur fond d'installation rituelle

Selon notre texte, la procédure rituelle se poursuit selon les étapes suivantes :

(i) Façonnage, sur un support, d'une statuette d'Éros accompagné de Psyché en cire mélangée à des plantes aromatiques; Éros doit tenir une torche dans une main − λαμπαδηφόρος –, un arc et une flèche dans l'autre.

(ii) Dépôt – παράθεσις − de nourritures variées (fruits, gâteaux, vin miellé), de sept lampes, ainsi que d'autres objets : trois poignards, tablettes votives, arc et flèche. Tout cela doit être posé sur la même table que la statuette d'Éros pendant trois jours, afin de « convaincre le merveilleux dieu ».

(iii) Construction d'un petit autel « pur » à l'aide de deux briques placées de manière à évoquer quatre cornes[54], et de branches d'arbres fruitiers.

(iv) Neuf sacrifices accompagnés de λόγοι : le premier jour, il est prescrit d'étrangler « sept êtres vivants » − ἀπόπνιξον ζῷα ζ′ −, à savoir un coq, une caille, un roitelet, une colombe, une tourterelle et deux oisillons « trouvés par hasard » − ἕνα ἀλεκτρυόνα, ὄρτυγα, βασίλισκον, περιστεράν, τρυγόνα καὶ τὰ ἐνπεσόντα σοι [νε]οσσὰ δύο. La consigne rituelle précisant le mode de la mise à mort est unique dans notre corpus : … ταῦτα δὲ πάντα μὴ θύε, ἀλλὰ κατέχων εἰς | τὴν χεῖραν ἀποπνίξεις ἅμα προσφέρων τῷ Ἔρωτι, μέχρις οὗ ἕκαστον τῶν | ζῴων ἀποπνιγῇ καὶ τὸ πνεῦμα αὐτῶν εἰς αὐτὸν ἔλθῃ, καὶ τότε ἐπιτίθει εἰς | τὸν βωμὸν τὰ ἀποπνιγέντα σὺν ἀρώμασιν παντοίοις, « ne les sacrifie pas, mais prends-les dans ta main et étouffe-les en les tendant vers Éros jusqu'à ce qu'elles soient toutes suffoquées et que leur souffle entre en lui, puis pose les oiseaux étranglés sur l'autel avec des plantes aromatiques de toutes espèces ». Le deuxième jour il faudra étrangler un poussin mâle en le tendant également vers Éros, puis le brûler entièrement – τῇ δὲ δευτέρᾳ ἡμέρᾳ νοσσάκιον ἀρρενικὸν πρὸς τὸν Ἔρωτα ἀπόπνιγε καὶ ὁλοκαύστει. Le rituel de l'holocauste paraît cette fois explicite. Le troisième jour il faudra placer le second poussin sur l'autel et le consommer rituellement dans un isolement parfait – τῇ δὲ γ' ἡμέρᾳ ἕτερον νοσσάκιον βω[μ]ῷ εἰσ[θές]. ποιῶν τὴν τελετὴν κατάφαγε τὸν νεοσσὸν μόνος, ἄλλος δὲ μηδεὶς συν[έστω μόνος.

Trois λόγοι, prières magiques, doivent accompagner ces trois sacrifices, pendant qu'une formule sera à écrire sur un morceau de papyrus et une autre servira à inviter ultérieurement le dieu-assistant.

---

[54] Aussi bien les indications de mesures et de matières que les quatre projections en forme de cornes rappellent des prescriptions bibliques et des monuments israélites. Cela ne signifie pas pour autant que les autels à cornes n'existaient pas ailleurs, cf. QUAEGEBEUR (1993), p. 332-333 et YOYOTTE (1980-1981), p. 91. Quoi qu'il en soit, deux briques pouvant difficilement constituer quatre cornes, la restitution du texte semble douteuse.

2.4. Offrir des oiseaux à Éros et Éros … en oiseau

Comme D. Collins l'a remarqué, les êtres ailés conviennent comme offrandes à un dieu doté lui-même d'ailes[55]. Aristophane jouait déjà avec cette idée de la parenté entre Éros et les oiseaux, en faisant de son Éros orphique l'ancêtre de toute la race des oiseaux. La parodie très connue de la cosmogonie orphique dans la parabase des *Oiseaux* fait naître « le charmant Éros, orné d'ailes d'or resplendissantes, léger comme les tourbillons du vent » d'un œuf pondu par la Nuit[56]. Un autre fameux passage, celui du *Phèdre* de Platon sur l'amour et l'âme, propose de voir dans les ailes la quintessence de cet être divin au moyen d'un jeu de mots entre Erôs et Pterôs (de πτερόν, « aile ») attestés dans deux des Homérides cités par Socrate : « Voilà ce que disent ces deux vers : les mortels l'appellent Éros volant, tandis que pour les immortels il se nomme l'Ailé à cause du besoin d'être pourvu d'ailes »[57].

À cette parenté entre Éros et les oiseaux exprimée dans la poésie et la philosophie correspond une coutume de la vie réelle : pigeons, cailles, coqs, oies et d'autres espèces sont offerts dans le cadre des relations amoureuses, afin de conquérir l'être désiré[58]. Un récit remontant probablement à l'époque hellénistique, transmis en deux versions légèrement différentes entre elles[59], illustre le pouvoir de ce type de cadeau : un jeune homme repoussé par l'être désiré se précipite de l'Acropole; le garçon qui a provoqué ce désespoir se donne la mort de la même manière « comme si une force violente l'attirait », dès qu'il prend dans ses bras les oiseaux offerts par son prétendant. Loin de constituer un cadeau innocent, les oiseaux incarnent ici la force d'un engagement amoureux qui, une fois outragé, peut s'avérer néfaste[60]. Par ailleurs, le dieu ailé finit par être lui-même assimilé à un oiseau-cadeau d'amour : sur les fresques pompéiennes, nous voyons des couples d'amants tenir des nids dans lesquels sont blottis de petits Éros en forme d'oiseaux[61].

Enfin Psyché est également représentée avec des ailes de papillon, mais aussi, plus rarement, d'oiseau[62]; elle est d'ailleurs l'incarnation de l'âme qui a été très tôt imaginée ailée et assimilée à un oiseau[63].

---

[55] COLLINS (2008), p. 100.

[56] Aristophane, *Oiseaux*, 695 *sq*.

[57] Platon, *Phèdre*, 252c : τὸν δ᾽ἤτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν, ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα διὰ πτεροφύτορ' ἀνάγκην; concernant πτερόν, cf. 246d.

[58] Aristoph., *Ois*., 704-710, cf. DUNBAR (1995), p. 447-449. Voir aussi POLLARD (1977), p. 16, 139-140, ROBERT (1990), p. 87-91. Une liste des vases sur ce thème chez DOVER (1989), p. 92.

[59] Pausanias, I, 30, 1 et *Souda s.v.* Μέλητος (497, 1-24 ADLER).

[60] Sur le culte d'*Antéros* lié à cette tradition, voir ZOGRAFOU (2010b), p. 328-332.

[61] Voir COLLIGNON (1962), p. 1608 et fig. 2189.

[62] Voir ICARD-GIANOLIO (1994), p. 583 et *passim* et nos 31, 24, 50 pour Psyché aux ailes d'oiseau. Il est à noter, inversement, qu'Éros peut parfois être doté d'ailes de papillon.

[63] TURCAN (1959), p. 33-40, VERMEULE, (1979), p. 8-9, 18-19, DIMITROKALLIS (1992), p. 148-176.

2.5. Les espèces propres à un Éros solaire

Le plus impressionnant dans cette recette est la variété des oiseaux mentionnés. Hormis le coq, seule la colombe réapparaît dans le corpus, les mentions de l'ὄρτυξ, du βασιλίσκος et de la τρυγών y constituant des hapax. Sans prétendre que le choix de ces espèces a été dicté par une logique infaillible et possible à restituer dans tous ses détails, nous allons relever les caractéristiques susceptibles d'exprimer un rapport avec la divinité concernée.

Outre les connotations solaires qu'il revêt ainsi que sa nature belliqueuse et apotropaïque, le coq se caractérise, aux yeux des Grecs anciens, par une sexualité débridée associée à son agressivité même[64].

Tout comme le coq, la caille est un oiseau de compagnie approprié aux jeux – ὀρτυγοκοπίαι. Elle est très ardente, elle aussi, dans ses accouplements, d'après Aristote qui la compare de ce point de vue à la perdrix[65]. D'autre part, elle se repose pendant quelques jours, lors de sa migration, sur l'île d'"Ορτυγία, connue aussi comme Astéria ou Délos, association qui lui confère également un aspect solaire[66] : liée aux τροπαὶ ἠελίοιο de même que l'est l'île d'"Ορτυγία[67], elle suit dans ces voyages le cours du soleil.

Le roitelet, l'oiseau le plus petit d'Europe, plutôt rare en Grèce, passe tout de même pour le roi de la gent ailée : βασιλίσκος (ou βασιλεύς)[68]. Sa crête dorée, φοινικοῦς λόφος, a sans doute contribué à l'acquisition de ce statut[69]. Aristote l'appelle significativement τύραννος[70], épithète employée dans notre recette pour désigner la divinité solaire : πτεροφυὴς μεσουρανῶν τύραννος[71]. Rien n'associe ce

---

[64] DUMONT (1988), p. 38-39. Le coq est aussi régulièrement représenté sur les *pinakes* de Locres, dans un contexte matrimonial, voir REDFIELD (2003), p. 380-382.

[65] Aristote, *Histoire des animaux*, 614a, 28-29.

[66] THOMPSON (1966), p. 219, cf. ARNOTT (2007), p. 161-163, POLLARD (1977), p. 61-62 et WAEGEMAN (1987), 116-117 et 118, n. 9 (par rapport à un passage des *Cyranides*).

[67] Homère, *Odyssée*, XV, 403 « Il y a une île qu'on appelle Syrie [...] au delà d'Ortygie où tourne le soleil », cf. BALLABRIGA (1986), p. 16-22.

[68] Le nom βασιλίσκος désigne le roitelet (*regulus*) connu aussi comme ὀρχίλος ou τροχίλος. Cependant la confusion paraît inévitable avec βασιλεύς, le troglodyte (*troglodytes troglodites*) qui ressemble au roitelet sans disposer pour autant de ses plumes dorées. Voir ARNOTT (2007), p. 20-21, cf. DUNBAR (1995), p. 383-384. Signalons enfin que le nom βασιλίσκος désigne aussi un serpent aux pouvoirs surnaturels dangereux que seul le coq peut affronter avec succès, voir Élien, *De la nature des animaux* III, 31, 1-2.

[69] Un mythe d'Ésope justifiant l'honneur royal attribué à ce oiseau est rapporté par Plutarque, *Praecepta gerendae reipublicae*, 806e-806f. Voir THOMPSON (1966), p. 63-64, POLLARD (1977), p. 36-37, et ARNOTT (2007), p. 20-21.

[70] Arist., *H.A.*, 592b, 22-25.

[71] *PGM* XII, 46, cf. MERKELBACH – TOTTI (1990), 28-29 qui compare l'expression avec les vers cités dans *Phèdre*; voir *supra*, n. 57.

petit oiseau « royal » au champ d'action de l'amour si ce n'est le nom ὀρχίλος (ou ὄρχιλος) qui a été rapproché, par une parétymologie, du mot ὄρχεις, « testicules »[72].

Dans les papyrus magiques grecs, nous retrouvons la colombe en tant que victime sacrificielle dans une des versions du « livre de Moïse »[73]. Son sang y est toutefois prescrit pour la préparation d'ἐπιθύματα et d'encres, mais aussi pour des aspersions rituelles. Quand elle est précisée par les recettes « magiques », sa couleur doit être blanche, comme celle du coq. En Grèce la colombe est entretenue dans les sanctuaires d'Aphrodite et elle lui est parfois même sacrifiée[74]; son nom – περιστερά –[75] qui fait l'objet d'une parétymologie le faisant dériver de l'expression « aimer à l'excès » – περισσῶς ἐρᾶν[76] peut désigner également, dans un langage familier, la femme aimée, épouse ou maîtresse.

Enfin, la tourterelle est l'espèce la plus petite de la famille des pigeons[77]. L'attachement à son partenaire est bien connu[78]. Aussi bien les œufs de la colombe que ceux de la tourterelle sont employés dans les recettes à but aphrodisiaque des Cyranides[79].

La liste des oiseaux à sacrifier le premier jour de l'opération se referme sur la mention de « deux oisillons trouvés par hasard ». Cette prescription laisse alors le choix du sexe et de l'espèce au hasard, précisant seulement l'âge des oiseaux. S'il y a sûrement un souci d'atteindre le nombre symbolique de sept victimes, le choix particulier de ces oiseaux renvoie à l'âge tendre d'Éros. Avec l'ajout des νεοσσά, l'ensemble des oiseaux mentionnés paraît couvrir par ailleurs un éventail complet de catégories d'êtres humains visés par la recette : le monde viril serait représenté par le coq et le roitelet, celui des femmes par les pigeons et l'enfance par les νεοσσά[80].

Nous pouvons donc en conclure qu'au delà de la συγγένεια toute particulière entre Éros et les oiseaux, les espèces évoquées ci-dessus ont été en général sélectionnées pour leurs connotations à la fois solaires et érotiques.

---

72 Voir Aristophane, *Oiseaux*, 568-569 et DUNBAR (1995), p. 384.

73 *PGM* XIII, 369-378.

74 Parmi les connotations symboliques de la colombe, évoquées par les auteurs grecs qui cherchent à expliquer le lien entre la déesse et l'oiseau se trouvent le plaisir érotique, la fidélité au sein du couple, mais aussi la pureté; voir PIRENNE-DELFORGE (1994), p. 415-417.

75 Ce mot peut aussi servir de terme générique pour désigner toute espèce de pigeon : BODSON (1978), p. 101-103; THOMPSON (1936), p. 238-247.

76 Schol. Apoll. Rhod., *Argon.* III, 549.

77 Remarquons ici que, suivant les lois bibliques, les pigeons et les tourterelles sont les seuls oiseaux appropriés au sacrifice. Il est aussi précisé dans l'*Ancien Testament* que contrairement à d'autres victimes, ils ne doivent pas être découpés (*Lévitique*, 1, 17).

78 Aristote, *H.A.*, 613a 14-15, cf. *Cyranides* III, 43, 1 : στρουθίον μονανδρίαν ἀσκοῦν.

79 *Cyranides* III, 43, 8 et 55, 18.

80 Cependant, l'association des quatre derniers oiseaux – περιστερά, τρυγών, νεοσσά – peut refléter en même temps des usages juifs. Voir, par exemple, *Lévitique*, 5, 7, ainsi que 12, 6 et 8.

2.6. Le πνεῦμα des oiseaux « livré sous vide »

Le texte ne dit rien sur le destin final des oiseaux étranglés et posés ensuite sur l'autel le premier jour. La mention des plantes aromatiques qui les accompagnent indique de toute probabilité un sacrifice par le feu, ce qui fait penser à un holocauste, semblable à celui du jour suivant, qui est explicitement décrit comme tel.

Rien n'oblige à associer la prescription d'étranglement avec le repas solitaire qui scelle l'opération[81]. Nous ne pensons pas non plus que le recours à ce mode de mise à mort doive être interprété comme une inversion des pratiques religieuses traditionnelles[82]. Malgré les interdictions qui pèsent sur l'étranglement d'animaux dans certaines cultures, cette pratique est très ancienne en Égypte en ce qui concerne les oiseaux[83].

L'étranglement constitue avant tout une option qui contribue à la réussite du rite : ἀποπ[νίξ]εις ἅμα προσφέρων τῷ Ἔρωτι, μέ[χ]ρις οὗ ἕκαστον τῶν ζῴων ἀποπνιγῇ καὶ τ[ὸ] πν[εῦ]μα αὐτῶν εἰς α[ὐ]τὸν ἔλθῃ, καὶ τότε ἐπιτίθει εἰς τὸν βωμὸν τὰ ἀπο[πνι]γ[έν]τα, « tu les étrangleras en tendant en même temps la main vers la statue d'Éros, jusqu'à ce que chacun de ces êtres vivants soit étouffé et que leur souffle/fluide vital entre en lui; c'est alors que tu devras les déposer sur l'autel ».

La croyance selon laquelle la divinité absorbe le πνεῦμα des animaux se rencontre, comme nous l'avons vu, dans d'autres passages des nos papyrus où l'étranglement n'est pas mentionné. Ce qui paraît distinguer l'opération de notre recette est le besoin de faire passer le πνεῦμα des animaux dans la statuette de cire sans aucune « fuite » et aucun contact néfastes. La mise à mort par étranglement semble préserver intact le souffle vital des oiseaux, qui sera ensuite absorbé par la divinité, puisqu'elle lui permet de rester dans le corps des victimes en évitant l'écoulement du sang qui aurait établi un contact avec l'autel ou le sol[84]. Au contraire, l'étranglement impose un contact direct et ininterrompu entre la main du praticien, devenue instrument de la mort, et la victime. Il est très significatif que cette main doive se tendre vers la statue d'Éros, comme si elle voulait établir un autre lien, cette fois avec le divin. Il s'agit alors d'une mort « aérienne » qui, comme il a été pertinemment remarqué, « donne des ailes » à la statue d'Éros[85] tout en établissant une chaîne de communication « ascendante » entre le praticien, la victime et la statue.

---

[81] Selon GRAF (1994), p. 259, l'étranglement serait plutôt un indice de la consommation de la victime par le praticien. Voir nos objections dans ZOGRAFOU (à paraître).

[82] Voir, par exemple, GRAF (1994), p. 258.

[83] BOUANICH (2005), p. 151, 13 et IKRAM (1995), p. 57-61 : « Representations show that once the bird was captured, it was killed by strangulation. »

[84] LORAUX (1989), p. 124-141.

[85] OGDEN (2008), p. 119 : « The choking of a series of birds so that their breath passes into the Eros doll is evidently a mechanism not merely for animating, but more specifically for giving wings to the doll. »

Si cet exemple de mise à mort par étranglement est unique dans les papyrus magiques, un cas similaire est sans doute décrit par Porphyre dans la *Vie de Plotin*. Lors d'une tentative d'entrevue de Plotin avec son propre démon – θέαν τοῦ συνόντος αὐτῷ οἰκείου δαίμονος – le philosophe était accompagné d'un ami tenant dans ses bras comme amulette – φυλακῆς ἕνεκα – des oiseaux qu'il finira par étrangler « par jalousie ou par crainte » – πνίξαντος εἴτε διὰ φθόνον εἴτε καὶ διὰ φόβον τινά[86]. D'après S. Eitrem, qui conteste la valeur de ce texte comme témoignage authentique, une mise en parallèle avec notre recette est légitime : l'ami de Plotin aurait dans les mains les oiseaux pour obéir aux instructions du prêtre concernant le sacrifice et non pour tenir à l'écart des puissances hostiles à l'opération[87].

Quoi qu'il en soit, l'attention particulière accordée dans notre recette au πνεῦμα des oiseaux est peut-être due, entre autres, à la parenté de ce dernier avec ψυχή, « âme » incarnée par la compagne d'Éros, Psyché, représentée en cire parfumée à côté de son amant.

En effet, dans les papyrus magiques le mot πνεῦμα désigne avant tout une émanation du divin diffusée dans le monde[88], tandis que le mot ψυχή, très rarement associé à une divinité[89], renvoie habituellement aux âmes individuelles des hommes. Cependant, les termes πνεῦμα, φρήν, ψυχή, καρδία, θυμός sont souvent proches, voire interchangeables, quand il s'agit des constituantes d'une personne visée par un charme magique[90]. Plus particulièrement, la distinction entre πνεῦμα et ψυχή est parfois très difficile à établir dans de tels cas[91]. Dans les textes que nous étudions, cette parenté se présente renforcée[92], si bien que les mots ἐμψυχόω et ἐνπνευμάτωσις peuvent signifier tous les deux la « mise en action », voire « l'animation » d'une statue[93].

---

[86] Porphyre, *Vie de Plotin*, 10.

[87] EITREM (1942), p. 62 *sq*. Cf. DODDS (1951), p. 290-291 qui croit que les coqs servaient de φυλακτήρια et MERLAN (1953), p. 343-344. Selon une hypothèse de GRAF (1994), p. 133, l'ami de Plotin a étranglé les oiseaux par erreur, ce qui a fait fuir le dieu.

[88] Sur le sens du mot dans les papyrus magiques, voir MUÑOS DELGADO (2001), p. 105-106, FESTUGIÈRE (1932), p. 297-298 et VERBEKE (1945), p. 321-337. Cf. ZOGRAFOU (2008b), p. 68-69.

[89] *PGM* III, 417 : ἔστι δὲ τὸ ὄνομα τῆς ψυχῆς τοῦ θεοῦ. Concernant Psyché en tant qu'« Âme du monde » dans notre corpus, voir BETZ (2003), p. 88-90.

[90] Voir *P. Mich*. 757, 36 (texte inscrit sur une tablette de plomb), AUDOLLENT (1904), 41A, 9.

[91] *PGM* IV, 627, 630, cf. BETZ (2003), p. 166.

[92] MARTINEZ (1991), p. 90-93 propose plusieurs exemples. Signalons que les deux notions sont déjà très proches chez les présocratiques et les stoïciens.

[93] Voir *PGM* IV, 1827-1828 et *PGM* V, 383-384 respectivement. Ἐνπνευματόω et ἐνπνευματίζω sont employés pour désigner l'entrée du souffle divin en l'homme (*PGM* IV, 966; III, 571). Sur le concept de l'« animation » et la critique de l'opinion selon laquelle la divinité entre elle-même dans les statues, voir HALUSZKA (2008), p. 479-494.

Conclusion

L'analyse du rituel décrit dans cette recette met en évidence les multiples fonctions remplies par les sacrifices dont il est question.

Les oiseaux immolés fonctionnent comme des σύμβολα ou des συνθήματα de la divinité. Leur choix témoigne d'une connaissance du monde divin et ouvre au praticien la voie vers la conquête de celui-ci. Plus particulièrement, les espèces sélectionnées dessinent une puissance solaire aussi bien belliqueuse et hégémonique que tendre et soumise, tel un oiseau de compagnie offert en cage.

La connaturalité entre les victimes choisies et la divinité impliquée permet un jeu d'analogies sans fin, qui dépasse de loin le but d'une offrande habituelle[94]. Les connotations érotiques des oiseaux non seulement correspondent à la nature de la puissance concernée, mais transforment le sacrifice en cadeau d'amour qui engage le destinataire à une relation intime avec le praticien. Les gestes prescrits au cours de l'opération qui consiste à tendre les victimes vers la statuette du dieu, puis à les étrangler de ses propres mains rapprochent le praticien du divin par un jeu de mises en contact. L'intimité ainsi créée est illustrée par le repas sacrificiel solitaire. Certes, dans le contexte agonistique au sein duquel s'inscrit notre recette, la séduction amoureuse n'est que très apparentée à la θεία μαγεία, « magie divine »[95], et revient à subjuguer. L'Éros de notre recette, destiné à devenir un simple assistant, constitue à la fois l'incarnation du pouvoir magique et sa première victime.

Enfin, Éros doit s'emparer de Psyché[96], de même que des oiseaux, afin de devenir un « assistant » efficace. Autrement dit, les oiseaux offerts en sacrifice, en tant que doubles de ψυχή/Psyché, sont censés nourrir Éros au moyen d'une opération sacrificielle qui (i) dramatise la passion du couple mythique et (ii) anticipe, à l'aide du schéma habituel de *similia similibus*, le résultat souhaité par le praticien : les oiseaux sont mis au feu de l'autel tout comme Psyché se livre au feu d'Éros λαμπηδηφόρος et l'entourage du praticien succombe à son charme divin[97].

Athanassia ZOGRAFOU

Université de Ioannina
Département de Philologie
P.O.Box 1186
GR – 45110 IOANNINA
Courriel: azografu@uoi.gr / aglauros@gmail.com

---

94 Sur le rôle de l'analogie dans le rituel, voir VERSNEL (2006), p. 317-327.

95 *PGM*, IV, 2445, cf. IV 2449 et I, 127.

96 Dans l'« épée de Dardanos » ce sont les âmes qui ont besoin d'être « vivifiées par le souffle d'Éros », voir *PGM* IV, 1752-1754. Les connotations sexuelles du mot ψυχή (voir *supra*, note 39) autorisent en outre une interprétation érotique de la mise au feu de Psyché.

97 Il serait utile de rappeler, à ce propos, qu'en Grèce, lors de la mise à mort d'un animal dans le cadre de la procédure du serment, le recours à l'analogie et au contact, ainsi que l'aspect « théâtral » du rite étaient aussi importants que dans notre recette. Voir, entre autres, FARAONE (1993), p. 60-80, GIORGERI (2001), p. 426-427, BERTI (2006), p. 204-205.

Nourrir les dieux ? Sacrifice et représentation du divin
Kernos supplément 26 (2011), p. 165-180.

Entre deux éclats de rire. Sacrifice et représentation du divin dans le *De sacrificiis* de Lucien

Son rire (ou celui qu'il fait naître en nous) n'est pas vain ou nihiliste.
Le Samosate […] nous soumet à des expériences de pensée.
A. Essen & M. Briand[1]

Résumé : La lecture proposée ici du *De sacrificiis* prend ce texte peu étudié au sérieux, car derrière les sarcasmes, Lucien offre une représentation du divin, qui est cynique de ton et épicurienne de conception. L'ouverture des premières lignes sur les principales formes rituelles, dont les sacrifices, est un moyen de conduire à une réflexion sur le βίος τῶν θεῶν (*Sacr.*, 10). Au travers de la contestation des offrandes sacrificielles se révèle une critique plus ample et plus radicale que chez les philosophes, prêts à composer avec le culte établi pour le 'vulgaire' : celle du système ritualiste dans son ensemble, donc de la représentation théologique qu'il exprime – socialement imaginée selon les valeurs d'échange qui régissent la société des hommes – et des croyances dont il témoigne. La critique est originale dans le panorama de la pensée grecque et romaine sur le rituel, et plus encore au sein du courant de la Seconde Sophistique, si attentive à la piété civique identitaire et aux relations avec les dieux.

Abstract: This paper proposes to read seriously the *De sacrificiis*, a work generally overlooked. Besides the sarcastic picture, Lucian proposes a representation of the divine that is Cynic in tone and Epicurean in thought. The discussion, concerning the most common forms of sacrificing to the gods, is a means of introducing the consideration of the βίος τῶν θεῶν (*Sacr.*, 10). In challenging the efficacy of sacrificial offerings, Lucian asserts a broader and more radical critique than that produced by the philosophers who are prepared to compromise with the civic worship that has been established for the 'vulgar' people – a critique of the entire ritualistic system, including the theological conception it expresses, which imagines the gods in accordance with values and patterns of exchange that govern human society. This critique also extends to the beliefs that go along with that system. His position is singular in the context of Greek and Roman thought concerning ritual, and even more original in relation to the Second Sophistic movement, which placed a high value upon one's relation to the gods, and on civic piety as a pillar of social identity.

---

[1] A. ESSEN & M. BRIAND org., *Lucien (de Samosate) et nous*, Journée d'études, Poitiers, 19 octobre 2009. La version ici publiée a été écrite à l'*Institute for Advanced Study* de Princeton (NJ). Je remercie C.P. Jones pour sa lecture critique d'une première version, et F. Graf et le *Classics Seminar* de l'*Ohio State University* pour leur invitation et la précieuse discussion qui a suivi l'exposé de ce texte. J'en assume cependant seule le contenu.

Bien que Lucien de Samosate soit parmi les auteurs les plus prisés de la recherche actuelle, le *De sacrificiis* n'a guère été étudié récemment, sinon par Fritz Graf à l'occasion d'une conférence consacrée au sacrifice sanglant dans la Méditerranée antique[2]. L'étude la plus complète remonte au livre de Marcel Caster : *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, publié en 1937[3].

Le *De sacrificiis*, un humour sans conséquence ?

Le *De sacrificiis* appartient au genre de la satire ménippéenne pour l'attaque sarcastique et burlesque que l'auteur y porte contre la représentation dominante des dieux et les pratiques rituelles, avec des accents tout à la fois cyniques de ton et épicuriens de conception. Bien que l'opuscule n'ait pas les implications historiques d'*Alexandre ou le faux prophète* ou du traité *Sur la déesse syrienne*[4], il est étonnant qu'il soit si peu convoqué pour sa substance par les historiens[5]. Cela tient sans doute, d'abord, au fait que l'œuvre de Lucien a été principalement examinée dans une perspective de tradition et genre littéraires[6]. Pour le dire comme Glen Bowersock dans son ouvrage de référence sur les sophistes grecs, Lucien « has provided historians of literature with inexhaustible material for fashions in Greek at the height of Greek renaissance »[7]. Dans ce registre et pour mon propos, le *De sacrificiis* mêle des schémas hérodotéens, dont un pastiche 'ethnographique' et 'comparatiste', à un discours comique sur les conceptions religieuses. Bien qu'écrit dans les années 165-180[8], et malgré des arguments que Lucien partage avec les Apologistes chrétiens contemporains – l'un et les autres puisant aux mêmes sources littéraires et philosophiques[9] –, le contexte d'écriture n'est pas marqué, pour autant qu'on puisse le discerner, par

---

[2] GRAF (à paraître), qui m'a aimablement communiqué son texte. KARAVAS (2009), p. 141-144, n'est que descriptif.

[3] CASTER (1937). Plus récemment, BETZ (1961), en part. p. 60-70, répertorie les informations rituelles données par le texte. Pour l'authenticité du traité, HELM (1906), avec une analyse du texte, p. 350-353.

[4] VICTOR (1997) et LIGHTFOOT (2003).

[5] Une exception remarquable avec l'analyse marxiste de BALDWIN (1961).

[6] Par ex. BOMPAIRE (1958); ANDERSON (1976); JONES (1986), p. 33-41; BRANHAM (1989), p. 127-163; SWAIN (1996), développé dans *ID.* (2007).

[7] BOWERSOCK (1969), p. 115.

[8] La date exacte est débattue, l'idée d'en faire un traité de la vieillesse de Lucien ayant été contestée par CASTER (1937), p. 183-184; pour SCHWARTZ (1965), p. 64-78, avant 162. HALL (1981), p. 16-64, étudie longuement les questions de datation, sans estimer disposer d'éléments pour en proposer une pour le *De sacr.*

[9] CASTER (1937), p. 188-190, a relevé la « ressemblance de ton, de procédés et d'exemples » (p. 181); voir depuis BETZ (1961).

la tonalité polémique des relations entre païens et chrétiens qui domineront la question un siècle plus tard.

Dans leur majorité, les savants considèrent que la position satirique donne à cet écrit un statut de jeu sans importance – ce que Lucien lui-même, en tant que personne, aurait été, selon G. Bowersock[10]. Atticiste inégalé, le Samosatéen n'est pourtant pas de ces grands sophistes du IIe siècle, intimes de la haute aristocratie impériale, dont les discours nourrissent pour partie les recherches socio-politiques et culturelles sur la période. Il fait figure de bon et féroce témoin de son temps, mais en observateur qui n'a cure d'exposer une pensée propre[11]. Une telle appréciation est largement liée au fait que Lucien a choisi le rire et la satire comme personnalité littéraire. La forme comique connote grandement le degré de gravité reconnu à ses œuvres, et tout spécialement au *De sacrificiis*. Prenant Lucien au pied de la lettre, A.M. Harmon, son traducteur dans la *Loeb Classical Library*, estime que seul son désir de plaire mérite d'être pris au sérieux : le Samosatéen serait « more akin to comedy than to true satire » et « his mission in life was […] simply to amuse » la galerie. Réduire Lucien à un amuseur conduit à considérer que la peinture qu'il donne des faits religieux de son temps ne présente rien d'original ni de pensé[12]. Il ne serait qu'un Μῶμος, dieu obscur du sarcasme et de l'ironie, dont Lucien fait souvent son double[13].

Lorsqu'il est évoqué, plus que véritablement cité, le *De sacrificiis* apparaît dans des travaux portant sur l'opposition croissante au sacrifice sanglant pendant la période impériale et sur la critique philosophique de la bassesse des relations mercantiles entretenues avec le divin[14], comme si Lucien n'y exposait qu'une image conventionnelle des critiques régulièrement adressées aux conceptions religieuses traditionnelles depuis la période grecque classique[15]. Pourtant, une lecture attentive du traité montre que Lucien y développe une critique acerbe du système ritualiste grec et romain, qui va bien au delà de la moquerie attendue. Il me semble que la critique qu'il fait d'une représentation du divin imaginée selon les valeurs sociales d'usage et de satisfaction s'inscrit dans une contestation plus

---

[10] BOWERSOCK (1969), p. 114 : « Lucian, in the end, was not a person of consequence. »

[11] BOWERSOCK (1969), p. 115 : « It is not therefore, as a sophist in his own right that Lucian merits a historian's scrutiny. It is as a witty and cultivated, occasionally intemperate observer of his own age that Lucian commends himself. His satiric comments *confirm* the picture of second-century society that emerges with such clarity from the writings of Philostratus and Aristides, or from the inscriptions » (je souligne).

[12] DECHARME (1904), arrête son enquête avec Plutarque car Lucien ne présente « aucune nouveauté de méthode ni d'arguments » (p. 500). HALL (1981), p. 205-207, estime que Lucien s'appuie sur des exemples conventionnels, sans prise sur les grandes tendances religieuses de son temps, pour éviter de choquer ses publics.

[13] Mômos est le « 'riso superior' di Luciano », LOJACONO (1932), p. 133-136.

[14] Cf. SFAMENI GASPARRO (1987); voir aussi GILHUS (2006), p. 138-160.

[15] Pour ne donner qu'un exemple récent, une page générale dans PERNOT (2005), p. 323-324. Pour BALDWIN (1973), on n'y lirait qu'un problème de « technology of religion ». Voir aussi MECU (2001-2003).

profonde d'une représentation ritualiste du religieux, sachant que Lucien dit clairement que la construction ritualiste (τὰ γιγνόμενα ou τὰ δρώμενα) est l'expression concrète de l'opinion qui fonde la croyance (τὰ πιστευόμενα, *Sacr.*, 15). Sur ces bases, le vrai thème du pamphlet se révèle être, à mes yeux, la contestation de la légitimité de l'hommage rituel, et pas seulement de la forme prise par les offrandes traditionnelles[16], parce que, selon Lucien, ce que sa société appelle 'piété' manque en réalité la vraie nature du divin.

Historiquement, le propos se profile vers un double horizon. Au plan des pratiques rituelles, la critique ouvre sur la désaffection des sacrifices publics à partir de Constantin, car il semble bien, d'après le tableau vivant du paragraphe 13, que le modèle de référence incriminé soit celui des sacrifices publics. Au plan de l'histoire intellectuelle et religieuse, le traité introduit moins à la critique chrétienne du sacrifice, qui a fait appel aux philosophes patentés, qu'elle n'annonce les débats relatifs au développement de la théurgie dans le néoplatonisme tardif. Pour les historiens des religions donc, le *De sacrificiis* est un des sésames pour aborder les ressorts conceptuels des mutations religieuses dans le paganisme gréco-romain tardif. Lucien y révèle une radicalité que personne, à ma connaissance, n'a encore soulignée, et qui ne me semble pas devoir être sous-estimée en raison de la forme littéraire choisie[17].

Lire le *De sacrificiis* sérieusement

Je me garderai de me fonder trop sur le titre du traité (qui ne fait que reprendre le premier substantif du texte) pour en désigner l'argument, car il est moins que certain qu'il soit de Lucien[18]. L'accent mis sur le sacrifice, principalement sanglant, semble n'être que le résultat de son effet 'photogénique' et jouer le rôle de *pars pro toto* – le sacrifice étant l'acte rituel central dans les religions traditionnelles – dans une critique plus ample. On peut s'en convaincre en examinant le plan du texte : la scène, au sens théâtral du terme, du déroulement d'un sacrifice-modèle ne tient qu'un paragraphe (12, dans la seconde moitié du propos) dans l'économie générale du texte[19]. Même la forme littéraire du passage se mue alors en tableau de genre corsé et suggestif. Bien que Lucien plaide pour l'ironie en encadrant son traité entre deux éclats de rire[20], il invite, selon

[16] A. HELM, *RE* XIII 2 (1927), col. 1758 : « kynische Diatribe über die Torheit bei den Opfern. »

[17] Cf. EDWARDS (2009), p. 145 : « the most tenacious ironists in history have often been those who were writing seriously about religion. »

[18] Lucien a été particulièrement apprécié pour sa langue par le 'premier humanisme' byzantin, et donc souvent copié.

[19] SCHWARTZ (1965), p. 77, y voyait une preuve de la piètre composition de l'opuscule.

[20] Lucien, *Sacr.*, 1 (ὅστις οὐ γελάσεται) & 15 (τοῦ μὲν γελασομένου, *i.e.* Démocrite). Sur le rire de Démocrite, STAROBINSKI (1989); MILANEZI (1995); CORDERO (2000). Sur le rire chez Lucien, HUSSON (1994).

un procédé rhétorique connu, à la réflexion : « Avant d'en rire, dit Lucien en commençant, je crois qu'il est bon de se demander […] » (πρότερον τοῦ γελᾶν πρὸς ἑαυτὸν ἐξετάσει […]).

Dépassant donc la posture affichée du satiriste, je propose d'examiner l'argumentation, cyniquement rationaliste.

> Ἃ μὲν γὰρ ἐν ταῖς θυσίαις οἱ μάταιοι πράττουσι καὶ ταῖς ἑορταῖς καὶ προσόδοις τῶν θεῶν καὶ ἃ αἰτοῦσι καὶ ἃ εὔχονται καὶ ἃ γιγνώσκουσι περὶ αὐτῶν, οὐκ οἶδα εἴ τις οὕτως κατηφής ἐστι καὶ λελυπημένος ὅστις οὐ γελάσεται τὴν ἀβελτερίαν ἐπιβλέψας τῶν δρωμένων.
>
> Ce que les insensés font dans les sacrifices, les fêtes et les processions en l'honneur des dieux, et les prières et les vœux qu'ils leurs adressent, et les opinions qu'ils ont d'eux, je doute que quelqu'un soit si triste et déprimé pour ne pas en rire, en voyant l'ineptie de leurs actions (*Sacr.*, 1).

L'ouverture des premières lignes sur les principales formes rituelles (sacrifices, fêtes, processions, prières) est un moyen de conduire à une réflexion sur le βίος τῶν θεῶν (*Sacr.*, 10), donc la théologie[21]. Le propos s'inscrit d'emblée sur les terrains conjoints de la praxis et de la connaissance, un positionnement de la pensée familier des auteurs de la 'Seconde sophistique' comme Plutarque[22], et plus largement des Grecs pour lesquels νομίζειν τοὺς θεούς[23] signifiait autant une opinion au sujet des dieux – croire dans les dieux –, ouverte sur le débat intellectuel[24] ou l'introspection[25], que la pratique religieuse – honorer les dieux – conforme à la tradition et affichée comme normative (κατὰ νόμον).

Les pratiques cultuelles sont un langage qui exprime comment les hommes conçoivent le divin, une théologie pragmatique pour le dire autrement. Il y a donc une représentation du divin derrière la critique lucianienne, même s'il ne systématise pas sa propre représentation. Sa position apparemment nihiliste est pour beaucoup dans le fait que Lucien ne soit pas considéré comme exposant un discours sérieux dans cet écrit. Pourtant, et en sachant que le sacrifice est l'acte rituel cardinal de la mise en œuvre de la communication avec les dieux dans les conceptions grecque et romaine, Lucien met dans la bouche du rôle-titre de *Zeus tragédien* l'alternative qui sous-tend toute sa réflexion sur les sacrifices :

---

21 Cf. Platon, *Phèdre*, 247e.

22 Plutarque, *De la superstition* [164e], 165b & 170c, selon lequel ce sont l'*amathia* et l'*agnoia* qui génèrent l'athéisme et la superstition, c'est-à-dire deux mauvaises manières de croire.

23 FAHR (1969).

24 Platon, *Rép.* X, 601e, opposait ὁ μὲν εἰδώς (celui qui sait) à ὁ δὲ πιστεύων (celui qui croit, parce qu'il se fonde sur autrui sans distance critique).

25 Cf. Euripide, *Hélène*, 1137-1139 : « Qu'est-ce que Dieu ? Qu'est-ce qui n'est point Dieu ? Qu'y-a-t-il entre ces deux termes ? Quel mortel prétendra le savoir à la fin de ses longues recherches […] ? »

> εἴτε χρὴ τιμᾶσθαι ἡμᾶς ἔτι καὶ τὰ γέρα ἔχειν τἀν τῇ γῇ εἴτε καὶ ἠμελῆσθαι παντάπασι καὶ τὸ μηδὲν εἶναι δοκεῖν.
>
> … si nous devons encore être honorés et garder les offrandes qu'on nous fait sur terre, ou bien être tout à fait négligés et compter pour rien[26].

Dans cette pièce comique qui partage de nombreux thèmes du *De sacrificiis*, Lucien expose plus explicitement les conséquences théologiques de la question des sacrifices : rien moins que la négation des dieux; dans le *De sacrificiis*, il laisse ce développement ouvert à la pensée de chaque lecteur. La critique des offrandes sacrificielles n'est que la pointe émergée d'un *iceberg* construit sur deux critiques embrassées : les attentes des hommes envers les dieux, et l'image poliade et anthropomorphique dominante du monde olympien.

La critique de la conception poétique et politique du monde divin

Dans son ensemble, le traité est une attaque de la représentation poétique et politique du monde divin telle qu'elle transparaît dans les pratiques effectives. Lucien l'écrit explicitement dans une déclaration théologique au paragraphe 10 :

> Τοιοῦτος ὁ βίος τῶν θεῶν. *τοιγαροῦν* καὶ οἱ ἄνθρωποι συνῳδὰ τούτοις καὶ ἀκόλουθα περὶ τὰς θρησκείας ἐπιτηδεύουσιν.
>
> Tel est le mode de vie des dieux. Il en résulte que les pratiques cultuelles des hommes sont en harmonie et concordent avec cela [je souligne].

Lucien a concentré et systématisé[27] dans cet opuscule des critiques qui sont dispersées dans d'autres textes plus souvent cités comme *L'Assemblée des dieux*, l'*Icaroménippe*, *Zeus réfuté* ou *tragédien*, le *Dialogue des dieux*, etc. Le traité *Sur le deuil* est le parallèle infernal du *De sacrificiis*, et la critique littéraire considère depuis longtemps que les deux textes ne faisaient originellement qu'une seule œuvre. Lucien y attaque tout aussi frontalement l'absurdité des coutumes funéraires qui reposent sur une fausse idée de la mort et de l'au-delà. Dans les deux traités, la *communis opinio*, « pleine d'une confiance aveugle dans Homère, Hésiode et les autres conteurs de fables (μυθοποιοῖς), regarde leurs inventions poétiques comme autant de lois (νόμον θέμενοι τὴν ποίησιν αὐτῶν) »[28], bien que Lucien avoue dans la *Nékyomancie* (3)[29] : « J'entendais les lois nous ordonner tout le contraire de ce que

---

[26] Lucien, *Zeus trag.*, 3; cf. aussi 18. Chez Platon, *Symp.*, 190c-d, les dieux hésitent à détruire l'humanité par crainte de ne plus recevoir d'offrandes.

[27] CASTER (1937), p. 181.

[28] Lucien, *De luctu*, 2.

[29] Lucien est ici dans une tradition, cf. Xénophane de Colophon, fr. 10 D-K : πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε, ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν

disaient les poètes ». Tout Ancien, même peu versé dans la *paideia*, entendait ici un écho d'Hérodote et des quatre piliers de la construction culturelle grecque des dieux : théogonie, éponymie, honneurs cultuels et imagerie[30].

Dès le premier paragraphe, le sophiste « piquant et satirique » (pour lui appliquer les traits que Zeus prête à Mômos)[31] a lancé une charge frontale contre la conception contractuelle du culte. Il dénonce le système de communication avec un monde divin, dont il montre ailleurs qu'il est fallacieux de le croire providentiel, inspiré en cela par le philosophe épicurien Philodème de Gadara[32]. Lucien distingue deux *bioi* différents pour les dieux (*Sacr.*, 9). La pensée philosophique avait l'habitude de distinguer le Dieu κατὰ φύσιν et les dieux κατὰ νόμον, ces derniers étant sans valeur comme toutes les conventions sociales pour les Cyniques. Outre la contestation épicurienne de la providence, Lucien affiche ici la deuxième source de sa représentation : le mépris des considérations sociopolitiques, qui est d'inspiration cynique[33]. La première vie des dieux, la seule vraiment divine, est en cohérence avec leur ontologie. Leur perfection est alors complétude, qui s'exprime dans leur régime alimentaire (τὸ δεῖπνον) lorsqu'ils « mangent chez eux (ἢν δὲ οἰκοσιτῶσιν) »[34]. L'imagerie vient tout droit de la tradition poétique et ne s'affranchit pas de l'anthropomorphisme selon lequel la commensalité est un marqueur identitaire important[35]. L'autre *bios* divin correspond à leur être-au-monde : il est objectivé dans les rituels et les pratiques sacrificielles et dévoie les dieux de leur vraie nature avec des fumées odorantes et des libations de sang et en faisant de leurs images autant de sièges de « républiques de souris »[36]. Toutefois, Lucien ne mentionne jamais le partage sacrificiel, pas plus qu'il n'évoque le repas funéraire à la fin du traité *Sur le deuil.* La critique de la représentation divine traditionnelle, selon laquelle les honneurs cultuels (la *timè*) que les dieux reçoivent leur attribuent leur statut divin, pose au final la question de la pertinence de la piété, si l'on garde à l'esprit que la communication par des moyens

τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν, « Homère et Hésiode attribuent aux dieux des choses qui sont indignes et blâmables chez les hommes : voler, pratiquer l'adultère, se tromper les uns les autres ».

30 Hérodote, II, 53 : « Hésiode et Homère […] ce sont leurs poèmes qui ont donné aux Grecs la généalogie (θεογονίην) des dieux et leurs appellations (τὰς ἐπωνυμίας), distingué les fonctions et les honneurs qui appartiennent à chacun (τιμάς τε καὶ τέχνας), et décrit leurs figures (εἴδεα αὐτῶν σημήναντες) ». Pour CASTER (1937), p. 195, Lucien apprécie cet Olympe classique par sens esthétique et sentiment identitaire.

31 Lucien, *Zeus trag.*, 23 : τραχὺν ὄντα καὶ ἐπιτιμητικόν.

32 Cf. FERRARIO (1972). Il y a bien des similitudes entre *Sacr.* et le Περὶ εὐσεβείας de Philodème (OBBINK [1996]), ainsi que son Περὶ θεῶν, dont le troisième livre (*PHerc.* 152 & 157 : Περὶ τῆς τῶν θεῶν διαγωγῆς) était consacré à la διαγωγή des dieux, leur nature et mode de vie; DIELS (1917) [1970]. Cf. DORANDI (1990), p. 2351-2355. Des éléments de *Quellenforschung* chez CASTER (1937).

33 Cf. CAMBRON-GOULET 2007.

34 Lucien, *Sacr.*, 9, 8-9 : « S'ils mangent chez eux, nectar et ambroisie sont leur repas. »

35 Cf. VERNANT (1989), p. 12.

36 Lucien, *Jupiter trag.*, 8.

immatériels – symboliques – était précisément la solution pour pouvoir communiquer avec des êtres immatériels et incorruptibles[37].

L'enjeu exprimé dès le premier paragraphe est celui d'une définition de la piété envers le divin (τὸ θεῖον)[38], non les dieux, qui oppose les εὐσεβεῖς aux ennemis des dieux et aux misérables (ἐχθροὺς καὶ κακοδαίμονας). Lucien ne trouvera aucun pieux dans le reste du texte; il ne peut exister à partir du moment où toute pratique cérémonielle, jusqu'au baiser gratuit, rend la représentation du divin basse et indigne (ταπεινὸν καὶ ἀγεννές), en impliquant qu'il serait incomplet, en besoin des hommes (ἀνθρώπων ἐνδεές)[39] et animé par des passions, sensible à la flatterie du rite (κολακευόμενον ἥδεσθαι) ou, à l'inverse, fâché par son absence ressentie comme de l'indifférence (ἀγανακτεῖν ἀμελούμενον)[40]. Aussi dans *Zeus tragédien*, Lucien persifle-t-il en faisant dire à Mômos selon une logique imparable :

> δέον ἀγαπᾶν εἴ τινες ἡμῖν ἔτι θύουσι τοιαῦτα ἐξαμαρτάνουσιν
>
> Il faudrait plutôt nous estimer heureux que quelques-uns continuent à nous offrir des sacrifices malgré toutes ces fautes commises par nous[41].

De fait le sacrifice sanglant est un thème facile pour fustiger des pratiques comme impies (τί γὰρ οὐκ εὐσεβὲς ἐπιτελῶν) dans la mesure où il contrevient aux règles de pureté en vigueur dans tous les sanctuaires :

> τὸ μὲν πρόγραμμά φησι μὴ παριέναι εἰς τὸ εἴσω τῶν περιρραντηρίων ὅστις μὴ καθαρός ἐστιν τὰς χεῖρας.
>
> Le règlement proclame qu'il est interdit de pénétrer là où sont les vases à libations à quiconque n'a pas les mains pures (*Sacr.*, 13, 1-3).

L'impiété se double donc d'un délit de violation de la loi, comme le statuent nombre de 'lois sacrées' qui précisent les sanctions encourues, tant dans le monde latinophone qu'hellénophone.

---

[37] Cf. PIRENNE-DELFORGE (2010).

[38] Le terme ne se retrouve que douze fois dans l'œuvre prolifique de Lucien.

[39] Cf. le scholiaste de Lucien suivi par la tradition académique : καταδραμεῖν τῶν Ἑλλήνων θυσίας ποιούντων· τὸ γὰρ θεῖον οὐ δέεται θυσιῶν, RABE (1906), p. 148 *ad* § 1. Voir aussi Lucien, *Démonax*, 11.

[40] Lorsque Lucien décrit la folie (ἄνοια) et l'ignorance (ἄγνοια) de ceux qui croient que les faveurs des dieux peuvent s'acheter par la flatterie et les sacrifices, tout moraliste qu'il est, il n'insiste pas sur l'argument affectif et éthique relatif à la douleur infligée à l'animal sacrifié; il se contente de souligner la discordance des conditions rituelles (*Sacr.*, 12) : « et, tandis qu'il [l'animal] mugit avec douleur, présage naturellement favorable, ils [les officiants] mêlent à ce son lugubre les accords de la flûte sacrée » (γοερόν τι μυκώμενον καὶ ὡς τὸ εἰκὸς εὐφημοῦν καὶ ἡμίφωνον ἤδη τῇ θυσίᾳ ἐπαυλοῦν). Nous, Modernes, ne pouvons lire ce passage sans penser aux débats scientifiques déclenchés par la question du consentement de la victime depuis la publication de *La cuisine du sacrifice en pays grec*, DETIENNE-VERNANT (1979).

[41] Lucien, *Jupiter trag.*, 20.

Lucien et son originalité dans la tradition spéculative

La critique lucianienne du *da ut dem* des ritualismes grec et romain,[42] dépeints comme un *business* en communication, s'inscrit dans une tradition philosophique continue depuis le VI[e] siècle avant notre ère. Dans une forme qui anticipe l'humour de l'auteur de Samosate, Héraclite avait donné le prototype de 'Don Quichotte et les moulins à vents' :

> καὶ τοῖς ἀγάλμασι δὲ τουτέοισιν εὔχονται ὁκοῖον εἴ τις δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔ τι γινώσκων θεοὺς οὐδ' ἥρωας οἵτινές εἰσι.
>
> Ils adressent des prières à ces images, comme si quelqu'un voulait parler aux maisons, ne sachant pas ce que sont les dieux ou les héros[43].

Par delà les systèmes défendus par chaque école philosophique[44], la position était un classique dans le contexte de la quête philosophique d'un culte 'spirituel'[45]. Cependant la tradition philosophique n'allait pas jusqu'à contester le lien entre religion et politique comme le fait Lucien[46]. Il suffit de penser à Platon, Cicéron, et à Épicure lui-même selon le portrait qu'en fait Philodème dans son *Peri eusebeias*. Je limite les témoignages à deux passages, sans ignorer que l'accent appuyé sur les pratiques traditionnelles d'Épicure tient aussi à la volonté apologétique de laver le Maître des accusations d'athéisme.

> Ἐπίκουρος φανή[σεται] καὶ τετηρηκὼς [ἅπαν]τα καὶ τοῖς φί[λοις τ]ηρεῖν παρεγ[γυηκ]ὼς οὐ μόνον [διὰ τ]οὺς νόμους, ἀλλὰ διὰ φυσεικὰς [αἰτίας].
>
> Épicure observait loyalement toutes les formes de culte et il enjoignait à ses amis d'en faire autant, non seulement par suite des lois, mais aussi pour des raisons naturelles.

> ἡμ[εῖς θεοῖς] θύωμεν, φησίν, [ὁσί]ως καὶ καλῶς οὗ [καθ]ήκει, κα[ὶ κ]αλῶ<ς> πάντα πράττωμεν [κα]τὰ τοὺς νόμους μ[η]θὲ[ν] ταῖς δόξαις α[ὐ]τοὺς ἐν τοῖς περὶ τῶν ἀρίστων κ[αὶ] σεμνοτάτων διαταράττοντες·

---

[42] Cf. les quatre trappes célestes dans l'*Icaroménippe*, 26.

[43] Héraclite, fr. 5 D-K (= *Fragmente griechischer Theosophien*, 68).

[44] Lucien, *Icaroménippe*, 9, donne une revue comique des diverses théologies des écoles philosophiques.

[45] Maxime de Tyr, contemporain de Lucien et de même origine syrienne, mais philosophe académicien, écrivit *Εἰ δεῖ εὔχεσθαι (Si l'on doit adresser des prières)* qui développe des arguments similaires, *Or.* XI, 3. Cependant, contrairement à Lucien, sa démonstration selon laquelle les prières sont vaines repose sur des bases éthiques et sur une conception du destin gouvernée par la providence, le hasard ou la volonté humaine elle-même, cf. *Or.* V, 4 et XI, 4 : Τῶν μὲν δὴ κατὰ τὴν πρόνοιαν, οὐδὲν οὔτε αἰτητέον, οὔτε εὐκτέον, « pour les choses qui relèvent de la providence, il n'y a rien à demander, ni à prier ».

[46] Cf. PRICE (1984), p. 228 : « Their [Greek philosophers] criticisms of these traditions [i.e. popular] included criticisms of animal sacrifices, but on the whole the philosophers supported traditional institutions. »

> Sacrifions aux dieux, dit-il, de façon pieuse et respectueuse du calendrier, et faisons toutes les cérémonies conformément aux lois, sans se laisser distraire par les opinions sur les êtres les meilleurs et très vénérables[47].

Il est vrai que Plutarque (parmi d'autres) s'était gaussé des sacrifices pratiqués par les Épicuriens, comme n'étant que singeries et « comédie », διὰ φόβον τῶν πολλῶν[48], mais cela est une autre histoire[49].

Même les Pythagoriciens, dont l'interdit sur la consommation de la viande est bien connu, prônaient le compromis finalement. Il est intéressant de comparer Lucien et Apollonius de Tyane, qui écrivit lui aussi un *Peri thusiôn*[50]. Dans sa lettre 26 aux magistrats d'Olympie, il déclare que « les dieux n'ont pas besoin de sacrifices (θεοὶ θυσιῶν οὐ δέονται) »[51], mais de sagesse[52], ce que les commentateurs désignent par un culte spirituel; ceux qui offrent autre chose sont des *atheoi*[53]. Idéalement[54], il conseille de ne rien offrir de sensible (μηδὲν τῶν αἰσθητῶν) au Divin, et en aucun cas de sacrifier au Dieu[55]. Mais dans la vie, il apporte son soutien aux pratiques traditionnelles de piété, non seulement aux soixante-dix autels d'Olympie qui recevaient des offrandes non sanglantes, mais aussi aux « mystères et sacrifices (μυστήρια καὶ θυσίαι) » d'Éphèse, si l'homme divin de Tyane est bien l'auteur de la lettre au proconsul d'Asie comme le propose C.P. Jones[56].

Louer la piété, même dans ses gestes les plus gratuits et immatériels, c'est-à-dire assumer le lien entre la religion et le politique afin de légitimer l'ordre social et sa cohésion, suppose la croyance en une communication possible avec l'altérité divine. Dans la pensée spéculative, cette croyance pouvait s'ancrer dans

---

[47] Respectivement : Philodème, *Peri eusebeias*, col. 26, l. 730-733 (éd. OBBINK, p. 157) et col. 31, l. 879-889 (éd. OBBINK, p. 166); voir aussi col. 28, l. 790-797 (éd. OBBINK, p. 161): οὐ [μόνον] δὲ ταῦτ' ἐδο[γμάτι]σεν ἀλλὰ καὶ δι[ὰ τῶν] ἔργων αὐτῶν ε[ὑρίσ]κεται πάσαις ταῖς πατρίοις ἑορταῖς καὶ θυσίαις κε[χ]ρ[η]μένος, « non seulement il [Épicure] enseignait cela, mais dans ses actes aussi, on le voit prendre part aux fêtes traditionnelles et aux sacrifices ». Voir aussi col. 32 (éd. OBBINK, p. 168); cf. OBBINK (1996), p. 3-15, en part. 10.

[48] Plutarque, *Contra Epic. beat.* (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*), 1102b.

[49] Cf. KOCH (2005).

[50] Eusèbe, *Praep. Ev.* IV, 12.

[51] Cf. Maxime de Tyr, *Or.* V, 3: Τὸ δὲ θεῖον ἔξω πονηρίας, « le divin est étranger à toute déficience ».

[52] Silence et pensées pures *ap.* Porphyre, *Abst.* II, 34, 2.

[53] PENELLA (1979), en part. commentaire p. 105; cf. JONES (2006a), (2009), p. 250-252 & (2006b), p. 600-602, avec une comparaison de ce passage avec la position moins rigoriste de l'Apollonius de Philostrate, cf. par ex. Philostrate, *V. Apoll.*, 1, 10 (au temple d'Asclépios à Aegae).

[54] JONES (2006a), p. 251 : « the ideal preached by the historical Apollonius … » Je suis très redevable à l'auteur pour ses observations sur ce point spécialement délicat.

[55] *Ap.* Eusèbe, *Praep. Ev.* IV, 13, 1 (= JONES [2006a], n° 22 p. 114). Voir Porphyre, *Abst.* II, 34, 2 (= JONES [2006a], n° 11, p. 92).

[56] JONES (2006a), p. 255-261.

une représentation de puissances supérieures relevant de registres différents[57], soit parallèles comme les *tria genera deorum* imaginés par le grand pontife Mucius Scaevola au tout début du Ier siècle avant notre ère[58], soit hiérarchisés comme les hypostases de la tradition platonicienne. De telles typologies permettaient de légitimer des représentations différentes des mêmes figures, chacune dans son registre fonctionnel et dans son langage correspondant.

Dans le *De sacrificiis*, Lucien n'envisage que le niveau poliade qui se représente les dieux vivant selon les règles sociales et les défauts du monde[59]. Aussi trouve-t-il facilement à alimenter sa verve en ridiculisant l'anthropomorphisme chanté par les poètes. La critique en devient-elle vaine pour autant ? Lucien n'accorde de valeur qu'à un seul βίος τῶν θεῶν, même s'il n'en donne pas d'image systématique. N'étant pas philosophe, il reprend ce que la tradition littéraire a dépeint comme étant « l'âge d'or », avec cependant une allusion en forme de théologie négative lorsqu'il énonce que l'altérité divine est hors d'atteinte (*Sacr.*, 9) :

> ἄβατος δὲ τῷ θνητῷ γένει καὶ ἀπόρρητος ὁ οὐρανός
>
> Le ciel est inaccessible à la race des mortels et strictement privé[60].

Le βίος mondain des dieux est rejeté parce qu'il les engage dans la matière, à plus forte raison lorsque le système de communication est fondé sur la réciprocité, comme dans les ritualismes grec et romain. Le problème est que la vie des dieux à travers les rituels est le seul moyen qui rend possible la communication avec eux. L'autre monde autre, celui des morts, est pareillement dépeint selon deux *bioi :* l'un qui est cohérent avec son altérité – dans lequel les morts ont fleurs, fruits et asphodèles à foison[61] –, l'autre qui correspond à une image

---

[57] Cf. Porphyre, *Abst.* II, 34, 1 : θύσωμεν τοίνυν καὶ ἡμεῖς· ἀλλὰ θύσωμεν, ὡς προσήκει, διαφόρους τὰς θυσίας ὡς ἂν διαφόροις δυνάμεσι προσάγοντες, « Nous ferons donc, nous aussi, des sacrifices. Mais nous ferons, ainsi qu'il convient, des sacrifices différents dans la mesure où nous les offrirons à des puissances différentes ».

[58] Varro, *Ant. div.*, fr. 7 (éd. CARDAUNS) *ap.* Augustin, *Ciu. D.* IV, 27 : celles qui ont été « introduites […] par les poètes *(a poetis)*, l'autre par les philosophes *(a philosophis)*, la troisième par les chefs de la République *(a principibus ciuitatis)*; que la première n'est que badinage, tissue de fictions indignes des dieux *(quod multa de diis fingantur indigna)*; que la seconde ne convient pas aux États *(civitatibus)*, parce qu'elle renferme beaucoup de choses superflues, quelques-unes même dont la connaissance peut être nuisible aux peuples ». Cf. BRUNT (1989), p. 198 : « the theological doubts and contradictions of the philosophic schools had little effect on Roman religious practices, or so far as concerns the mentality of most Romans, on the beliefs associated with them ». Héraclite déjà séparait le *politikon* du *theologikon*, cf. Diogène Laerce, IX, 5.

[59] Cf. Maxime de Tyr, *Or.* V, 3 : λίχνον καὶ δωροδόκον τὸ θεῖον, καὶ μηδὲν διαφέρον τῶν πολλῶν ἀνθρώπων; « les dieux sont-ils cupides et susceptibles de se laisser gagner par des présents; et à cet égard, ne diffèrent-ils point du commun des mortels ? ».

[60] Lucien, *Sacr.*, 9; je remercie F. Graf d'avoir attiré mon attention sur ce point. Cf. SCHMITT-PANTEL (1992), p. 439-443.

[61] Lucien, *Luct.*, 19 : οὐχ οὕτως ἄσπορος οὐδὲ ἄκαρπος ἡ τοῦ Πλούτωνος ἀρχή, οὐδὲ ἐπιλέλοιπεν ἡμᾶς ὁ ἀσφόδελος, ἵνα παρ' ὑμῶν τὰ σιτία μεταστελλώμεθα, « le royaume de Pluton

mondaine selon laquelle les défunts souffriraient d'une famine éternelle sans les libations et offrandes funéraires[62].

Les distinction et séparation entre les divers mondes font partie des principales préoccupations de la pensée spéculative depuis les philosophes présocratiques[63] qui ne rejetaient pas, cependant, les pratiques cultuelles. La réponse que fit Xénophane de Colophon (selon Aristote) aux Éléates à propos des honneurs à rendre à Leucothéa – « ne pas chanter un *threnos* s'ils la croient divine, et ne pas lui offrir de sacrifices s'ils la croient humaine »[64] – fournit un indice ténu du fait que Xénophane devait admettre les rituels dans le contexte de la cité, même si son dieu suprême, l'εἷς θεός, « ne ressemble aux mortels ni par la forme ni par la pensée (οὔ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα) »[65]. Chez lui aussi, l'altérité se traduisait par la dénonciation des représentations poétiques anthropomorphiques[66] et immorales, et de certaines pratiques comme la divination[67]. Mais, si l'on peut en juger sur la base des quelques fragments conservés, privés de contexte ce qui oblige à l' 'interprétation'[68], il ne semble pas que Xénophane ait rejeté les pratiques rituelles, comme le fait Lucien. Dans le *Banquet* rapporté par Athénée, il conseille aux sages (εὔφρονες) d'ouvrir les réjouissances par des honneurs religieux (hymnes, prières et libations) offerts au dieu, certes en satisfaisant à la plus haute pureté et au plus grand respect des règles[69]. Xénophane a plaidé pour une relation purifiée avec le divin qui s'accordât avec une juste conception de ce monde supérieur[70]. Aux yeux de Lucien, aucun mode de relation ne trouve grâce, du fait qu'il ne peut exister qu'une unique conception juste du monde supérieur, et que celle-ci n'est pas mondaine.

---

n'est pas privé de fleurs et de fruits, et l'asphodèle ne nous fait pas défaut au point que nous allions prendre chez vous notre nourriture ».

[62] Lucien, *Luct.*, 9 : τρέφονται δὲ ἄρα ταῖς παρ' ἡμῖν χοαῖς καὶ τοῖς καθαγιζομένοις ἐπὶ τῶν τάφων· ὡς εἴ τῳ μὴ εἴη καταλελειμμένος ὑπὲρ γῆς φίλος ἢ συγγενής, ἄσιτος οὗτος νεκρὸς καὶ λιμώττων ἐν αὐτοῖς πολιτεύεται, « ils se nourrissent des libations et des offrandes que nous faisons sur leurs tombeaux; en sorte qu'un mort qui n'a laissé sur la terre ni ami ni parent est réduit à ne point manger, et condamné à une faim perpétuelle ».

[63] Plus tard, Platon, *Timée*, 29e.

[64] Aristote, *Rhét.* II, 23 [1400b 5] (KARSTEN, fr. 35, Xénophane, *Test.* fr. 13, l. 3) : Ἐλεάταις ἐρωτῶσιν, εἰ θύωσι τῆι Λευκοθέαι καὶ θρηνῶσιν ἢ μή, συνεβούλευεν, εἰ μὲν θεὸν ὑπολαμβάνουσιν, μὴ θρηνεῖν, εἰ δ' ἄνθρωπον, μὴ θύειν.

[65] Xénophane, fr. 19 D-K.

[66] Xénophane, fr. 11-12 & 14-16 D-K. Fr. 16 : ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκ<έου>σι γεννᾶσθαι θεούς, τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε, « mais les mortels sont d'avis que les dieux sont nés, qu'ils ont leurs vêtements, leur voix et leur corps »; cf. Aristote, *Rhét.* II, 23 [1399b 6] (KARSTEN, fr. 34).

[67] *Ap.* Cicéron, *Div.* I, 3, 5.

[68] Cf. GRANGER (2007).

[69] Athénée, XI, 462c = Xénophane, fr. B1 D-K. Cf. DEFRADAS (1962).

[70] Cf. MOTTE (2004), p. 164.

Pour Lucien, après d'autres, l'altérité divine est incompatible à la fois avec une représentation qui déploie des arguments vils (comme les passions et émotions des dieux) et avec une relation mercenaire. L'échange est grossier par nature en tant qu'il négocie une tarification. Lucien s'en moque au début du texte (*Sacr.*, 2) en prenant des exemples mythologiques, et à nouveau de façon plus réaliste au paragraphe 12 où il répertorie la diversité des offrandes selon une hiérarchie économique : bœuf, agneau, chèvre, encens, gâteau, baiser[71]. L'argument n'est pas différent pour la représentation de l'au-delà, dont l'accès est conditionné par le paiement de l'obole. Lucien remarque avec sa logique implacable d'écrivain de l'absurde qu'il est aussi :

> οὐδ' ὅτι πολὺ κάλλιον ἦν μὴ ἔχειν τὰ πορθμεῖα καταβαλεῖν· οὕτω γὰρ ἂν οὐ παραδεξα-μένου τοῦ πορθμέως ἀναπόμπιμοι πάλιν εἰς τὸν βίον ἀφικνοῦντο.
>
> Ne serait-il pas bien meilleur de ne pas disposer de l'argent destiné au titre de transport ? Car ainsi, le batelier ne voudrait pas les recevoir et les renverrait à la vie[72].

Le radicalisme de Lucien

Un rejet si drastique de toute offrande vient du fait que Lucien nie à la fois la providence divine et des perspectives ou niveaux différenciés de conception du divin qui procureraient une différentiation corrélée pour les pratiques d'hommage. C'est le « commerce des dieux » en soi (dans le double sens de relation et d'échange si subtilement utilisé par L. Bruit)[73] que Lucien refuse, si ma lecture de la liste des offrandes au paragraphe 12 est correcte. Avant de poursuivre en mettant en scène les prêtres sacrificateurs, Lucien range dans la liste le baiser offert par le dévot trop indigent, l'offrande d'un 'cœur' loyal :

> ὁ δὲ πένης ἱλάσατο τὸν θεὸν <κύσας> μόνον τὴν ἑαυτοῦ αὐτοῦ δεξιάν
>
> Quant au pauvre, il se rend la divinité favorable en baisant sa main droite (en baisant la main droite du dieu)[74].

L'offrande rejoint l'injonction bien connue d'Hésiode dans les *Travaux* (336) : « Fais, selon tes moyens, des offrandes aux dieux » (Κὰδ δύναμιν δ' ἔρδειν ἱέρ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν)[75]. La propitiation par un baiser élargit assurément

---

[71] Lucien, *Sacr.*, 12 : βοῦν μὲν ἀροτῆρα ὁ γεωργός, ἄρνα δὲ ὁ ποιμὴν καὶ αἶγα ὁ αἰπόλος, ὁ δέ τις λιβανωτὸν ἢ πόπανον, ὁ δὲ πένης ἱλάσατο τὸν θεὸν κύσας μόνον τὴν ἑαυτοῦ δεξιάν, « le laboureur conduit le boeuf qui a traîné sa charrue; le berger, son agneau; le chevrier, sa chèvre; celui-ci, de l'encens; celui-là, un gâteau; le pauvre se rend la divinité favorable en baisant sa main droite ».

[72] Lucien, *Luct.*, 10.

[73] BRUIT ZAIDMAN (2001).

[74] Lucien, *Sacr.*, 12, 4-6; les manuscrits donnent les deux versions. Κύσας est une émendation, la majorité des manuscrits donnent σείσας, cf. POPMA (1931), *ad loc.*

[75] Voir aussi une loi de Dracon rapportée par Porphyre, *Abst.* IV, 22, 34.

le tableau tarifaire des biens matériels brossé au début du traité. Mais le balancement des μέν et δέ dans la phrase assure une succession sans rupture de statut ou de point de vue entre les diverses offrandes, carnées ou non. Cette éventuelle rupture est encore moins probable si l'on replace l'offrande, de quelque nature qu'elle soit, dans le contexte de la providence divine (ἱλάσατο τὸν θεόν) qui lui donne sa légitimité et apporte son fondement à la construction du système d'échange. Or Lucien la nie, comme il le fait dire crûment à Cyniscos, un autre lui-même, dans *Zeus confondu* :

> οὐχ ὁρῶ γὰρ ὅ τι ἂν ἀπολαύσαιμεν τῆς ἐπιμελείας ταύτης, εἰ μήτε τῶν φαύλων ἀποτροπὰς εὑρέσθαι δυνατὸν ἡμῖν ἐκ τῶν εὐχῶν μήτε ἀγαθοῦ τινος θεοσδότου ἐπιτυχεῖν
>
> Je ne vois pas le profit que nous retirerions de ces attentions [les pratiques cultuelles], si nous ne pouvons, par nos prières, trouver le moyen d'écarter les malheurs, ni obtenir quelque avantage de la faveur des dieux[76].

La critique de Lucien me semble donc aller au-delà du débat sur le sacrifice, sanglant ou pas, à remplacer par le sacrifice du cœur, élan de l'âme ou conversation des philosophes avec les dieux – toutes formes de *teleia thusia* comme on l'appellera dans les débats du IVe siècle. Son propos est plus radical que les réflexions à venir de Porphyre, qui est régulièrement cité sur la question. L'auteur du *De abstinentia*, contredit par Jamblique dans le débat sur la ritualité théurgique, rejetait moins le sacrifice sanglant que sa consommation dans le partage du repas en vertu de principes végétariens[77], et il ne remettait pas en cause la tradition du sacrifice pour la vie civique, en suivant les lois de la cité :

> δεδωκότων δὲ τῶν νόμων, ἐν οἷς πολιτευόμεθα, καὶ διὰ τῶν λιτοτάτων καὶ ἀψύχων γεραίρειν τὸ θεῖον, τὸ λιτότατον αἱρούμενοι νόμῳ τε πόλεως θύσομεν.
>
> Les lois qui régissent notre État permettent d'honorer le divin au moyen de victimes très simples et dépourvues d'âme; dans ces conditions, en choisissant l'offrande la plus simple, nous sacrifierons conformément à la loi de la cité[78].

Il rapporte ainsi qu'un peuple thrace a disparu parce qu'il refusait l'hommage sacrificiel et que le châtiment que leur infligea Zeus satisfaisait à la fois la *thémis* et la *dikè* :

> οὐδ' ἀθανάτους θεραπεύειν ἤθελον, οὐδ' ἔρδειν μακάρων ἱεροῖς ἐπὶ βωμοῖς, ἣ θέμις ἀθανάτοις. τοιγὰρ οὖν αὐτοὺς Ζεὺς Κρονίδης ἔκρυψε χολούμενος, οὕνεκα τιμὰς οὐκ ἐδίδουν μακάρεσσιν οὐδ' ἀπήρχοντο τούτοις, καθάπερ ἦν δίκαιον.
>
> Ils ne voulaient pas honorer les immortels ni leur sacrifier conformément à la *thémis* envers les immortels. C'est pourquoi Zeus le Kronide se fâcha et les anéantit,

---

76 Lucien, *Zeus confondu*, 5.

77 Cf. RIVES (à paraître), que je remercie de m'avoir communiqué son texte.

78 Porphyre, *Abst.* II, 33; cf. BRUIT ZAIDMAN (2001), p. 201-209.

parce qu'ils ne rendaient pas les honneurs aux bienheureux et ne leur offraient pas de prémices, comme il est juste[79].

Lucien occupe, donc, une position originale, même au regard des critiques philosophiques avec lesquelles il se sent des affinités. Il rejetterait même ce que Diogène offrait aux dieux selon Julien l'empereur, « la sanctification de son âme par les idées » (τὸ καθοσιῶσαι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν διὰ τῶν ἐννοιῶν)[80], bien que Diogène soit une figure emblématique de la production lucianienne mise en scène dans ses *Dialogues des morts*.

Conclusion

Il me semble donc que la contestation des sacrifices dans ce traité est un moyen pour critiquer le système ritualiste dans son ensemble – donc la représentation théologique qu'il exprime, socialement imaginée selon les valeurs d'échange qui régissent la société des hommes –, ainsi que la croyance dont il témoigne[81]. L'idée que les fumées parviennent à l'altérité divine est aussi naïve que celle des libations funéraires parvenant jusqu'au royaume des morts, l'autre altérité, avec l'absurdité supplémentaire que la fumée des sacrifices funéraires monte vers le ciel[82] ! Dans ce contexte, la conception de dieux-citoyens n'offre en rien une représentation plus noble et appropriée.

La critique est originale dans le panorama de la pensée grecque et romaine sur le rituel, et plus encore au sein du courant de la Seconde Sophistique, si attentive à la piété civique identitaire et aux relations avec les dieux, par suite du rôle joué par les sophistes dans la vie sociale et publique. Lucien déploie une critique radicale de la représentation théologique ancrée dans un social qu'il juge sévèrement, pas seulement celle des *idiôtai*, mais aussi celle des philosophes qui lui concèdent des compromis pour le plus grand nombre (ὑπὸ τῶν πολλῶν). Cette dénonciation concorde avec la piètre opinion qu'il avait de ces derniers qu'il a tant raillés devant les publics des cités. Lucien n'évoque jamais la prière épurée des philosophes que M. Caster supposait en arrière-fond du propos. Sa peinture

[79] Porphyre, *Abst.* II, 8.

[80] Julien, *Contre les Cyniques*, 17 [199b]: « Si l'on trouve un signe d'impiété (τις ἀθεότητος εἶναι σημεῖον) dans le fait qu'il n'approchait ni des sanctuaires, ni des statues, ni des autels et qu'il ne leur rendait pas de devoirs, on est dans l'erreur (οὐκ ὀρθῶς νομίζει) : il n'avait rien à offrir – ni encens, ni libation – et pas d'argent pour en acheter (ἦν γὰρ οὐθὲν αὐτῷ τῶν τοιούτων, οὐ λιβανωτός, οὐ σπονδή, οὐκ ἀργύριον, ὅθεν αὐτὰ πρίαιτο). Seule la rectitude de son jugement sur les dieux (εἰ δὲ ἐνόει περὶ θεῶν ὀρθῶς) lui suffisait; ainsi, il les adorait de toute son âme (αὐτῇ γὰρ αὐτοὺς ἐθεράπευε τῇ ψυχῇ), leur donnant, à mon avis, ce qu'il avait de plus précieux (διδοὺς οἶμαι τὰ τιμιώτατα τῶν ἑαυτοῦ), à savoir la sanctification de son âme par les idées (τὸ καθοσιῶσαι τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν διὰ τῶν ἐννοιῶν). »

[81] Cf. aussi Lucien, *Luct.*, 14.

[82] Lucien, *Luct.*, 19.

négative pourrait n'être qu'un jeu plaisant de déconstruction, puisque Lucien ne systématise pas sa propre conception du monde divin. Ne met-il pas dans la bouche de Tirésias cet avis à l'adresse de Ménippe avant son retour sur terre :

> σωφρονέστερος παυσάμενος τοῦ μετεωρολογεῖν καὶ τέλη καὶ ἀρχὰς ἐπισκοπεῖν καὶ καταπτύσας τῶν σοφῶν τούτων συλλογισμῶν καὶ τὰ τοιαῦτα λῆρον ἡγησάμενος τοῦτο μόνον ἐξ ἅπαντος θηράσῃ, ὅπως τὸ παρὸν εὖ θέμενος παραδράμῃς γελῶν τὰ πολλὰ καὶ περὶ μηδὲν ἐσπουδακώς.
>
> Cesse de raisonner sur les phénomènes célestes, d'examiner les fins et les principes, crache avec mépris sur ces savants syllogismes, regarde ce genre de choses comme un vain bavardage et ne poursuis toujours qu'un objet : bien user du présent et laisser passer en riant la plupart des événements sans rien prendre au sérieux[83].

La conception de Lucien transparaît pourtant. Sans nier l'existence de ce monde supérieur, son altérité est telle qu'aucune relation n'est possible, sauf à discréditer sa nature. Dans ces conditions, une *religio* est-elle possible ? Il se pourrait que Lucien s'en tienne à ce tableau critique, plein des facilités habituelles sur la barbarie du sacrifice sanglant et l'indignité du marchandage avec le divin, parce que, à ses yeux, la réponse philosophique à la quête de la vie parfaite, l'ἄριστος βίος, ne réside pas dans des réflexions métaphysiques prétentieuses, de surcroît biaisées par la rhétorique que ce praticien hors pair connaît bien, mais dans une conduite de vie.

Nicole BELAYCHE

EPHE – UMR 8210 « AnHiMA »
2, rue Vivienne
FR – 75002 PARIS
Courriel : n.belayche@wanadoo.fr

[83] Lucien, *Ménippe*, 21.

Abréviations et bibliographie

Les abréviations des noms de revues sont celles de *L'Année philologique.*

Barch	Beazley Archive Database (www.beazley.ox.ac.uk)
BMCRE	H. MATTINGLY (ed.), *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, London, 1923-1962.
CVA Pushkine	N. SIDOROVA, *Corpus Vasorum Antiquorum Russia, Pushkin State Museum of Fine Arts* 1, Rome, 1992.
Derv. Pap.	Th. KOUREMENOS, G.M. PARASSOGLOU, K. TSANTANOGLOU, *The Derveni Papyrus, edited with introduction and commentary*, Florence, Olschki, 2006 (Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria', Union Académique Internationale, Unione Accademica Nazionale: *Studi e testi per il Corpus dei papiri filosofici greci e latini*, 13).
I.Ephesos	H. WANKEL, *Die Inschriften von Ephesos*, Bonn, 1979 (*IK*, 11, 1).
I.Oropos	V. PETRAKOS, *Οἱ ἐπιγραφὲς τοῦ Ὠρωποῦ,* Athinai, 1997.
LIMC	*Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, 8 vol., Zurich/Munich, Artemis, 1981-1997
LSCG	Fr. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris, 1969 (*École française d'Athènes. Travaux et mémoires*, 18).
LSAM	Fr. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris, 1955 (*École française d'Athènes. Travaux et mémoires*, 9).
LSS	Fr. SOKOLOWSKI, *Lois sacrées des cités grecques. Supplément*, Paris, 1962 (*École française d'Athènes. Travaux et mémoires*, 11).
NGLS	E. LUPU, *Greek sacred law. A collection of new documents*, Leiden, 2005 (*Religions in the Graeco-Roman world*, 152).
PGM	K. PREISENDANZ (hrsg.), *Papyri Graecae Magicae* I-II, Stuttgart, 1973-1974^{2} [1928-1931].
RRC	M.H. CRAWFORD, *Roman Republican Coinage*, London, 1974
SEG	*Supplementum Epigraphicum Graecum,* Leiden, 1923-.
SM	R. DANIEL, F. MALTOMINI, *Supplementum Magicum* I-II, Opladen, 1991-1992 (*Papyrologica Coloniensia*, 16, 1-2).

ABAECHERLI, A.L., 'Imperial symbols on certain Flavian coins', *CPh* 30-2 (1935), p. 131-140.

ALEXANDRIDOU, A., 'Athens versus Attika: local variations in funerary practices during the late seventh and early sixth century BC', in D.C. KURTZ *et al.* (éds.), *Essays in Classical Archaeology for Eleni Hatzivassiliou* (1977-2007), Oxford, 2008, p. 65-72.

ALEXANDRIDOU, A. *The early black-figured pottery of Attika in context (c. 630-570 B.C.),* Leiden/Boston, 2011.

ALFÖLDI, A., *Early Rome and the Latins,* Ann Arbor, 1965.

ANDERSON, G., *Studies in Lucian's comic fiction*, Leiden, 1976 (*Mnemosyne*, suppl. 43).

ANDO, C., *The matter of the gods: Religion and the Roman empire*, Berkeley, 2008.

ANNIBOLETTI, L., 'Aspetti del culto domestico di epoca tardo-sannitica: i sacelli sulle facciate di abitazioni pompeiane', in GUZZO – GUIDOBALDI (2007), p. 209-222.

ARNOTT, W.G., *Birds in the ancient world from A to Z*, London/New York, 2007.

AUDOLLENT, A., *Defixionum Tabellae*, Paris, 1904 [1967].

BAGLIONE, M.P., 'Quelques données sur les plus récentes fouilles de Pyrgi', in *Ancient Greek and related Pottery*, Amsterdam, 1987, p. 17-24

BALDWIN, B., 'Lucian as social satirist', *CQ* NS 11 (1961), p. 199-208.

—, *Studies in Lucian*, Toronto, 1973.

BASSANI, M., *Sacraria. Ambienti e piccoli edifici per il culto domestico in area vesuviana*, Roma, 2008 (*Antenor Quaderni*, 9).

BATINO, S., *Lo skyphos attico dall'iconografia alla funzione*, Napoli, 2002.

BAUGHAN, E.P., 'Sculpted symposiasts of Ionia', *AJA* 115 (2011), p. 19-53.

BEARD, M., NORTH, J., PRICE, S., *Religions of Rome. 1. A history*, Cambridge, 1998.

BEAZLEY, J.-D., 'Little master cups', *JHS* 52 (1932), p. 167-204.

—, *Attic Black-Figure vase-painters*, Oxford, 1956.

—, *Attic Red-Figure vase-painters*, Oxford, 1963².

BELAYCHE, N., '*Realia versus Leges?* Les sacrifices de la religion d'État au IVe siècle', in GEORGOUDI – KOCH PIETTRE – SCHMIDT (2005), p. 343-370.

BERNAND, A., *Sorciers grecs*, Paris, 1991.

BERTI, I., 'Now let earth be my witness and the broad heaven and the down flowing water of the Styx…' (Homer, *Ilias* XV, 36-37): Greek oath rituals', in STAVRIANOPOULOU (2006), p. 181-209.

BETEGH, G., *The Derveni papyrus: Cosmology, theology and interpretation*, Cambridge, 2004.

BETTINETTI, S., *La statua di culto nella pratica rituale greca*, Bari, 2001 (*'Le Rane'. Collana di studi e testi*, 30).

BETZ, H.D., *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen*, Berlin, 1961.

— (ed), *The Greek magical papyri in translation. Including demotic spells*, Chicago/London, 1992 [1986].

—, *The 'Mithras Liturgy'*, Tübingen, 2003.

BAGLIONE, M.P., 'Quelques données sur les plus récentes fouilles de Pyrgi', *Ancient Greek and related Pottery*, Amsterdam, 1987, p. 17-24.

BLANC, N., *s.v.* 'Lectisterne et banquet', *ThesCRA* II. 5 'Images de culte' (2004), p. 448-451.

BLECH, M., *Studien zum Kranz bei den Griechen*, Berlin, 1982 (*RGVV*, 38).

BLÜMEL, W., 'Ein dritter Teil des Kultgesetz aus Bargylia', *EA* 32 (2000), p. 89-93.

BODSON, L., *Ἱερὰ Ζῷα. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, 1978.

BOEHRINGER, D., *Heroenkulte in Griechenland von der geometrischen bis zur klassischen Zeit. Attika, Argolis, Messenien*, Berlin, 2001.

BOMPAIRE, J., *Lucien écrivain : imitation et création*, Paris, 1958.

BORGEAUD, Ph., *Recherches sur le dieu Pan*, Genève, 1979.

—, *Exercices de mythologie*, Genève, 2004.

BORGERS, O., *The Theseus Painter. Style, shapes and iconography*, Amsterdam, 2004.

BOUANICH, C., 'Mise à mort rituelle de l'animal, offrande carnée dans le temple égyptien', in GEORGOUDI – KOCH PIETTRE – SCHMIDT (2005), p. 149-162.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *s.v.* 'Lectisternium', in C. DAREMBERG, E. SAGLIO, E. POTTIER (éds), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* III, Paris, 1877-1916, p. 1006-1012.

BOWERSOCK, G.W., *Greek sophists in the Roman empire,* Oxford, 1969.

BOYANCÉ, P., *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937.

BOYCE, G.K., *Corpus of the Lararia of Pompeii*, Rome, 1937 (*MAAR*, 14).

BRANHAM, R.B., *Unruly eloquence. Lucien and the comedy of traditions*, Cambridge (MA), 1989.

BREMMER, J., *Greek religion*, Oxford, 1994 (reprinted with addenda 1999).

—, 'The sacrifice of pregnant animals', in HÄGG – ALROTH (2005), p. 155-165.

—, 'Greek normative animal sacrifice', in D. OGDEN (ed.), *Blackwell Companion to Greek Religion*, London, 2007, p. 132-144.

BRUIT, L., 'Sacrifices à Delphes. Sur deux figures d'Apollon', *RHR* 201 (1984), p. 339-367.

—, 'Les dieux aux festins des mortels : théoxénies et xeniai', in LAURENS (1989), p. 13-25.

—, LISSARRAGUE, F., *s.v.* 'Théoxenies', *ThesCRA* II. 4.a. Le Banquet en Grèce (2004), p. 225-229.

BRUIT ZAIDMAN, L., *Le commerce des dieux.* Eusebeia*, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, 2001 (*Textes à l'appui*).

—, 'Offrandes et nourritures : repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne', in GEORGOUDI – KOCH PIETTRE – SCHMIDT (2005), p. 31-46.

BRULÉ, P., *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris, 1987.

—, 'La parenté selon Zeus', in *ID.*, *La Grèce d'à côté. Réel et imaginaire en miroir en Grèce antique*, Rennes, 2008, p. 429-452.

— (éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne*, Liège, 2009 (*Kernos*, suppl. 21).

BRULÉ, P., TOUZET, R., 'Le *hiereion : phusis* et *psuchè* d'un *medium*', in MEHL – BRULÉ (2008), p. 111-138.

BRUMFIELD, A., 'Cakes in the liknon. Votives from the sanctuary of Demeter and Kore on Acrocorinth', *Hesperia* 66 (1997), p. 147-172.

BRUNT, P.A., 'Philosophy and religion in the late Republic', in M. GRIFFIN, J. BARNES (eds), Philosophia togata. *Essays on philosophy and Roman society*, Oxford, 1989, p. 174-198.

BUITRON-OLIVER, D., *Douris. A master-painter of Athenian red-figure vases*, Mainz, 1995.

BURKERT, W., *Homo necans. The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Berkeley, 1983 [1972].

—, *Greek religion. Archaic and Classical*, London, 1985 [1977].

—, 'Sacrificio-sacrilegio: il 'trickster' fondatore', GROTTANELLI – PARISE (1988), p. 163-175.

—, *The orientalizing revolution. Near Eastern influence on Greek culture in the early Archaic age*, Cambridge, Mass., 1992 (*Revealing antiquity*, 5).

CALAME, Cl., *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, 1996.

CAMBRON-GOULET, M., 'Les Cyniques, penseurs dans la norme et citoyens de la marge', *Cahiers des études anciennes* 44 (2007), p. 109-136 (http://etudesanciennes.revues.org/296).

CARLIER, P., *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, 1984 (*Études et travaux publiés par le groupe de recherche d'histoire romaine de l'Université des sciences humaines de Strasbourg*, 6).

CASABONA, J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966 (*Publications des Annales de la Faculté des Lettres*, n.s. 56).

CASTER, M., *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Paris, 1937.

CASTREN P. (dir.), *Domus Pompeiana. Una casa a Pompei*, mostra nel museo d'Arte Amos Anderson, Helsinki, 2008.

CÈBE, J.-P., 'Considérations sur le lectisterne', in R. BRAUN (éd.), *Hommages à Jean Granarolo*, Paris, 1985 (*Annales de la Faculté de Lettres et de Sciences Humaines de Nice*, 50), p. 205-221.

CHAMPEAUX, J., '*Pietas :* piété personnelle et piété collective à Rome', *BAGB* (1989), p. 263-279.

CHANIOTIS, A., 'The dynamics of ritual norms in Greek cult', in BRULÉ (2009), p. 91-105.

CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968.

CHARVET, P., OZANAM, A.M., *Voix secrètes de l'Antiquité*, Paris, 1994.

CIARALDI, M., RICHARDSON, J., 'Food, ritual and rubbish in the making of Pompeii', in G. FINCHAM, G. HARRISON, R. HOLLAND, L. REVEL (eds), *TRAC 99. Proceedings of the ninth annual Theoretical Roman Archaeology Conference, Durham, 1999*, Oxford, 2000, p. 74-82.

CIARALLO, A., DE CAROLIS, E. (a cura di), *La casa di Giulio Polibio, studi interdisciplinari*, Tokyo, 2001.

Cibi e Sapori a Pompei e Dintorni, Soprintendenza Archeologica di Pompei, Antiquarium di Boscoreale, 2005.

CIRAOLO, L.J., 'Supernatural assistants in the Greek magical papyri', in M. MEYER, P. MIRECKI (eds), *Ancient magic and ritual power*, Leiden, 1995, p. 279-293.

CLINTON, K., 'A new Lex Sacra from Selinus: Kindly Zeuses, Eumenides, impure and pure Tritopatores, and Elasteroi', *CPh* 91 (1996), p. 159-179.

COHEN, B., 'Coral-red gloss: Potters, painters and painters-potters', in K. LAPATIN (ed.), *The Colors of Clay. Special techniques in Athenian vases*, Los Angeles/Malibu, 2006, p. 43-54.

COLLIGNON, M., *s.v.* 'Cupido', C. DAREMBERG, E. SAGLIO, E. POTTIER (éds), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* I, Paris, 1877, p. 1595-1611.

COLLINS, D., *Magic in the ancient Greek world*, Oxford, 2008.

COOK, A.B., *Zeus. A study in ancient religion* II.2, Cambridge, 1925.

CORDERO, N.-L., 'Démocrite riait-il ?', in M.-L. DESCLOS (éd.), *Le rire des Grecs : anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, 2000, p. 227-239.

COURTRIGHT, P.B., *Ganeśa: Lord of obstacles, Lord of beginnings,* New York/Oxford, 1985.

CRAWFORD, M. (ed.), *Roman statutes*, London, 1996 (*BICS*, suppl. 64).

CROWTHER, N.B., 'Water and wine as symbols of inspiration', *Mnemosyne* 32 (1979), p. 1-11.

CURTI, E., 'Il tempio di Venere Fisica e il porto di Pompei', in GUZZO – GUIDOBALDI (2007), p. 47-60.

DANIEL, R.W., *Two Greek magical papyri in the National Museum of Antiquities in Leiden*, Opladen, 1991 (*Papyrologica Coloniensia*, 19).

DAUX, G., 'La grande démarchie : un nouveau calendrier sacrificiel d'Attique (Erchia)', *BCH* 87 (1963), p. 603-634.

DECHARME, P., *La critique des traditions religieuses des origines au temps de Plutarque*, Paris, 1904.

DEFRADAS, J., 'Le Banquet de Xénophane', *REG* 75 (1962), p. 344-365.

DELAPORTE, L., *Les Hittites*, Paris, 1936.

DELATTE, A., DERCHAIN, P., *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964.

DEMETRIOU, D., 'Τῆς πάσης ναυτιλίης φύλαξ: Aphrodite and the sea', *Kernos* 23 (2010), p. 67-89.

DENTZER, J.-M., *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VII*[e] *au IV*[e] *siècle avant J.-C.*, Rome, 1982 (*BEFAR*, 246).

DETIENNE, M., *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 2007² [1972].

—, *The Gardens of Adonis. Spices in Greek mythology*, Princeton, 1994 [1972].

—, VERNANT, J.-P., *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, avec les contributions de Jean-Louis Durand, Stella Georgoudi, François Hartog et Jesper Svenbro, Paris, 1979.

—, VERNANT, J.-P. (eds), *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, Chicago/London, 1989 [1979].

DI GIUSEPPE, H., SERLORENZI, M. (a cura di), *I riti del costruire nelle acque violate, Atti del Convegno Internazionale, Roma, 2008*, Roma, 2010.

DICKMANN, J.-A., PIRSON, F., 'Die Casa dei Postumii in Pompeji und ihre Insula', *MDAI(R)* 109 (2002), p. 243-316.

DIELS, H., *Philodemos, Über die Götter drittes Buch: Griechischer Text*, Berlin, 1917 (*Abhandl. k. Press. Ak. Wiss., Philos.-hist. Kl.,* 4 & 6) [Leipzig, 1970].

DIETLER, M., HAYDEN, B. (eds), *Feasts. Archaeological and ethnographicic perspectives on food, politics and power*, Washington/London, 2001 *(Smithsonian series in archaeological inquiry).*

DIGNAS, B., *Economy of the sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor*, Oxford, 2002 *(Oxford classical monographs).*

DIMITROKALLIS, G., *Εικονογραφία της ψυχής. Η ψυχή-πουλί*, Athinai, 1992.

DIMITROVA, N., 'Priestly prerogatives and *hiera moira*', in A. MATTHAIOU, I. POLINSKAYA (eds), *Μικρός Ιερομνήμων. Μελέτες εις μνήμην Michael H. Jameson*, Athinai, 2008, p. 251-257.

DODDS, E.R., *The Greeks and the irrational*, Berkeley/Los Angeles, 1951.

DONLAN, W., 'Political reciprocity in Dark Age Greece: Odysseus and his *hetairoi*', in GILL – POSTLETHWAITE – SEAFORD (1998), p. 51-71.

DORANDI, T., 'Filodemo: Orientamenti della richerca attuale', *ANRW* II, 36.4 (1990), p. 2328-2368.

DOVER, K.J., *Greek homosexuality*, Cambridge, 1989.

DOW, S., 'The Greater Demarkhia of Erchia', *BCH* 89 (1965), p. 180-213.

DUBOIS, L., 'Une nouvelle inscription archaïque de Sélinonte', *RPh* 121 (1995), p. 127-144.

DUMÉZIL, G., *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974² [1966].

—, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, 1975.

—, *Mariages indo-européens*, suivi de *Quinze questions romaines*, Paris, 1979.

DUMONT, J., 'Les combats de coq furent-ils un sport ?', *Pallas* 34 (1988), p. 33-44.

DUNBAR, N. (ed), *Aristophanes' Birds*, Oxford, 1995.

DURAND, J.-L., 'Le faire et le dire. Vers une anthropologie des gestes iconiques', *History and anthropology* 1 (1984), p. 29-48.

EDWARDS, M., 'Was Lucianus a dispiser of religion?', in M. CEVIK (ed.), *International symposium on Lucianus of Samosata (october 2008)*, University of Adiyaman, 2009, p. 145-154.

EDWARDS, M.J., 'The tale of Cupid and Psyche', *ZPE* 94 (1992), p. 77-94.

EITREM, S., 'La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques', *SO* 22 (1942), p. 49-79.

EKROTH, G., *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the Early Hellenistic periods*, Liège, 2002 (*Kernos*, suppl. 12).

—, 'Meat in ancient Greece: sacrificial, sacred or secular?', in VAN ANDRINGA (éd.) (2007), p. 249-272 = EKROTH (2007).

—, 'Burnt, cooked or raw? Divine and human culinary desires at Greek animal sacrifice', in STAVRIANOPOULOU – MICHAELS – AMBOS (2008), p. 87-111 = EKROTH (2008a).

—, 'Meat, man and god. On the division of the animal victim at Greek sacrifices', in A. MATTHAIOU, I. POLINSKAYA (eds), *Μικρός Ιερομνήμων. Μελέτες εις μνήμην Michael H. Jameson*, Athens, 2008, p. 259-290 = EKROTH (2008b).

—, 'Thighs or tails? The osteological evidence as a source for Greek ritual norms', in BRULÉ (2009), p. 125-151.

—, 'Forelegs in Greek cult', in A.-L. SCHALLIN (ed), *Recent Swedish research about ancient Greece. Problems and solutions* (forthcoming a).

—, 'Bare bones: osteology and Greek sacrificial ritual', in HITCH – RUTHERFORD (forthcoming b).

—, 'Pelops joins the party. Transformation of a hero-cult within the festival at Olympia', in R. BRANDT, J.W. IDDENG (eds), *Greek and Roman festivals*, Oxford (forthcoming c).

ELIADE, M., *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957.

ESTIENNE, S., 'Vie et mort d'un rituel romain. Le lectisterne', *Hypothèses* 1 (1997), p. 15-21.

—, *s.v.* 'Lectisterne/sellisterne', *ThesCRA* II. 4.a. Le Banquet à Rome (2004), p. 274-276.

ESTIENNE, S., 'Éléments pour une définition rituelle des 'espaces consacrés' à Rome', in S. RIBICHINI (a cura di), *Saturnia Tellus. Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico. Atti del convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Roma, 2008, p. 687-697.

ESTIENNE, S., JAILLARD, D., LUBTSCHANSKY, N., POUZADOUX, Cl. (éds), *Image et religion dans l'Antiquité gréco-romaine. Actes du Colloque de Rome, 11-13 décembre 2003*, Naples, 2008 (*Collection du Centre Jean Bérard*, 28) = ESTIENNE *et al.* (2008).

FAHR, W., Theous nomizein. *Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Greichen*, Hildesheim/New York, 1969.

FAIRBANKS, A. 'The chthonic gods of Greek religion', *AJPh* 21 (1900), p. 241-259.

FARAONE, C.A., 'Molten wax, spilt wine and mutilated animals: Sympathetic magic in Near Eastern and early Greek oath-ceremonies', *JHS* 113 (1993), p. 60-80.

—, *Philtres d'amour et sortilèges en Grèce ancienne*, Paris, 2006 [1999].

FARAONE, C.A., NAIDEN, F. (eds), *Greek and Roman animal sacrifice: Ancient victims, modern observers*, Cambridge (forthcoming).

FARNELL, L.R., *The cults of the Greek states*, 4 vol., Oxford, 1896-1909.

FAUTH, W., *Helios Megistos: zur synkretistischen Theologie Spätantike*, Leiden, 1995.

FEHR, B., *Orientalische und griechische Gelage*, Bonn, 1971 (*Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Litteraturwissenschaft*, 94).

FERRARIO, M., 'Filodemo 'sulla provvidenza' ? (*PHerc.* 1670)', *CronErc* 2 (1972), p. 67-94.

FESTUGIÈRE, A.J., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932.

FÉVRIER, C., '*Ponere lectos, deos exponere.* Le lectisterne, une image du panthéon romain ?', in Ph. FLEURY, O. DESBORDES (dir.), *Roma illustrata*, Caen, 2008, p. 143-156.

—, *Supplicare deis. La supplication expiatoire à Rome*, Turnhout, 2010.

FICHEUX, G., 'La magie amoureuse et l'anatomie du tendre', in F. PROST, J. WILGAUX (éds), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Rennes, 2006, p. 289-303.

FIDDES, N., *Meat. A natural symbol*, London, 1991.

FINLEY, M.I., *The world of Odysseus*, London, 1977[2] [1956].

FIORENTINO, G., MARINO, G., 'Analisi archeobotaniche preliminari al tempio di Venere di Pompei', in GUZZO – GUIDOBALDI (2007), p. 527-528.

FORSTENPOINTNER, G., WEISSENGRUBER, G.E., 'Tierknochenfunde aus dem Artemision', in U. MUSS (hrsg.), *Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtum*s, Wien, 2008, p. 157-165.

FOSS, P. W., 'Watchful Lares: Roman household organization and the rituals of cooking and eating', in LAURENCE – WALLACE-HADRILL (1997), p. 197-218.

FRICKENHAUS, A., *Lenäenvasen*, Berlin, 1912.

VON FRITZE, J., *De libatione veterum Graecorum*, Berlin, 1894.

FRITZILAS, St., *Ο Ζωγράφος του Θησέα, η αττική αγγειογραφία στην εποχή της νεόστατης αθηναϊκής δημοκρατίας*, Athina, 2006.

FRÖHLICH, T., *Lararien und Fassadenbilder in den Vesuvstädten. Untersuchungen zur "volkstümlichen" pompejanischen Malerei*, Mainz, 1991.

FRONTISIS-DUCROUX, F. *Le Dieu-masque. Une figure du Dionysos d'Athènes*, Paris/Rome, 1991.

FULFORD, M., WALLACE-HADRILL, A., 'The House of *Amarantus* at Pompeii (I, 9, 11-12): An interim report on survey and excavations in 1995-1996', *R.St.Pomp.* 7 (1995-1996), p. 77-113.

—, WALLACE-HADRILL, A., 'Towards a history of pre-Roman Pompeii: Excavations beneath the House of *Amarantus* (I, 9, 11-12), 1995-8', *PBSR* 67 (1999), p. 37-133.

GAGÉ, J., *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du 'ritus Graecus' à Rome des origines à Auguste*, Paris, 1955 (*BEFAR*, 182), p. 168-179.

GALLET DE SANTERRE, H., *Délos primitive et archaïque*, Paris, 1958.

GANSZYNIEC, R., 'Das Märchen der Pythia', *Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher* 1 (1920), p. 170-171.

GEBAUER, J., *Pompe und Thysia. Attische Tieropferdarstellungen auf schwarz- und rotfigurigen Vasen*, Münster, 2002 (*Eikon*, 7).

GEBHARD, E.R., REESE, D.S., 'Sacrifices for Poseidon and Melikertes-Palaimon at Isthmia', in HÄGG – ALROTH (2005), p. 125-154.

GEORGOUDI, St., 'Divinità greche e vittime animali. Demetra, Kore, Hera e il sacrificio di femmine gravide', in S. CASTIGNONE, G. LANATA (a cura di), *Filosofi e animali nel mondo antico,* Genova, 1994, p. 171-186.

—, ' 'Ancêtres' de Sélinonte et d'ailleurs : le cas des Tritopatores', in G. HOFFMANN (éd.), *Les Pierres de l'offrande*, Zürich, 2001, p. 152-163.

GEORGOUDI, St., KOCH PIETTRE, R., SCHMIDT, Fr. (éds), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études – Sciences religieuses*, 124).

GIACOBELLO F., *Larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*, Milano, 2008.

GILHUS, I.S., *Animals, gods and humans: Changing attitudes to animals in Greek, Roman and early Christian ideas*, London/New York, 2006.

GILL, Ch., POSTLETHWAITE, N., SEAFORD, R. (eds), *Reciprocity in ancient Greece*, Oxford, 1998.

GILL, D., '*Trapezomata*: a neglected aspect of Greek sacrifice', *HThR* 67 (1974), p. 117-137.

—, 'Classical Greek fictile imitations of previous metal vases', in D. GILL, M. VICKERS (eds), *Pots and Pans. A colloquium on precious metals and ceramics in the Muslim, Chinese and Graeco-Roman worlds*, Oxford, 1985, p. 19-25.

—, *Greek cult tables*, New York/London, 1991 *(Harvard dissertations in classics)*.

GINOUVÈS, R., *Balaneutikè. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, Paris, 1962 (*BEFAR*, 200).

GINOUVÈS *et al.* (éds), *L'eau, la santé, la maladie dans le monde grec. Actes du colloque de Paris, novembre 1992,* Paris, 1994 (*BCH*, suppl. 28).

GIORGERI, M., 'Aspetti magico-religiosi del giuramento presso gli Ittiti e i Greci', in S. RIBICHINI, M. ROCCHI (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: stato degli studi e prospettive della ricerca. Atti del colloquio internazionale di Roma*, 20-22 maggio 1999, Roma, 2001, p. 421-440.

GLASSNER, J.-J., 'De l'invention du sacrifice à l'écriture du monde. Le repas des dieux en Mésopotamie', in M. CARTRY, J.-L. DURAND, R. KOCH-PIETTRE (éds), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, 2009 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses*, 138), p. 41-59.

GORDON, R., 'Reporting the marvellous: Private divination in the Greek magical papyri', in P. SCHÄFER, H.G. KIPPENBERG (eds), *Envisioning magic. A Princeton seminar and symposium*, Leiden, 1997, p. 65-92.

—, 'The coherence of magical-herbal and analogous recipies', *MHNH* 7 (2007), p. 115-146.

GRAF, Fr., 'Milch, Honig und Wein', in *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma, 1980, p. 209-221.

—, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Roma, 1985 (*Bibliotheca Helvetica Romana*, 21).

—, *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris, 1994.

— (hrsg.), *Ansichten griechischer Rituale für W. Burckert. Geburtstags-Symposium für W. Burkert, Castelen bei Nasel (15-18 März 1996)*, Stuttgart/Leipzig, 1998.

—, 'What is new about Greek sacrifice?', in H.F.J. HORSTMANSHOFF, H.W. SINGOR, F.T. VAN STRATEN, J.H.M. STRUBBE (eds), *Kykeon. Studies in honour of H.S. Versnel*, Leiden, 2002 (*Religions in the Graeco-Roman world*, 142), p. 113-125.

—, 'A Satirist's sacrifices. Lucian's *On sacrifice* and the contestation of religious tradition', in J.W. KNUST, Z. VAREHLYI (eds), *What the gods demand: Blood sacrifice in Mediterranean Antiquity (A Boston Conference, 2008)*, Oxford (forthcoming).

GRAF, Fr., JOHNSTON, S.I., *Ritual texts for the afterlife: Orpheus and the bacchic gold tablets*, London/New York, 2007.

GRAINDORGE, C., 'Le taureau blanc du dieu Min', in GEORGOUDI – KOCH PIETTRE – SCHMIDT (2005), p. 47-75.

GRANDAZZI, A., *Alba Longa. Histoire d'une légende. Recherches sur l'archéologie, la religion, les traditions de l'ancien Latium*, Roma, 2008 (*BEFAR*, 330).

GRANGER, H., 'Poetry and prose: Xenophanes of Colophon', *TAPhA* 137 (2007), p. 403-433.

GRASSO, L., *Ceramica miniaturistica da Pompei*, Napoli, 2004 (*Quaderni di Ostraka*, 9).

GROTTANELLI, C., PARISE, N.F. (a cura di), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Bari/Roma, 1988.

GUGGISBERG, M., 'Grösse als Gabe: Gedanken zum Format von 'Prestigegütern' in frühen Kulturen der Mittelmeerwelt und ihrer Randzone', in B. HILDEBRANDT, C. VEIT (hrsg.), *Der Wert der Dinge. Güter im Prestigediskurs*, München, 2009, p. 111-125.

GUILLAUME-COIRIER, G., 'L'*ars coronaria* dans la Rome antique', *RA* 31 (1999), p. 331-370.

—, 'Techniques coronaires romaines : plantes "liées" et plantes enfilées', *RA* 33 (2002), p. 61-71.

GUITTARD, C., 'Les Saturnales à Rome : du mythe de l'âge d'or au banquet de décembre', *Pallas* 61 (2003), p. 219-236

GUZZO, P.G., GUIDOBALDI, M.P. (a cura di), *Nuove ricerche archeologiche a Pompei ed Ercolano*, Roma, 2005 (*Studi della Soprintendenza archeologica di Pompei*, 10).

—, GUIDOBALDI, M.P. (a cura di), *Nuove ricerche archeologiche nell'area vesuviana (scavi 2003-2006)*, Roma, 2007 (*Studi della Soprintendenza archeologica di Pompei*, 25).

HAAS, V., *Geschichte der hethitischen Religion*, Leiden, 1994 (*Handbuch der Orientalistik. 1. Abt., Der Nahe und Mittlere Osten*, 15).

HÄGG, R. (ed.), *Ancient Greek cult practice from the epigraphical evidence*, Stockholm, 1994 (*ActaAth-8°*, 13).

—, ALROTH, Br. (eds), *Greek sacrificial ritual, Olympian and chthonian*, Stockholm, 2005 (*ActaAth-8°*, 18).

HALKIN, L., *La supplication d'action de grâce chez les Romains*, Paris, 1953.

HALL, J., *Lucian's satire*, New York, 1981.

HALSTEAD, P., ISAAKIDOU, V., 'Faunal evidence for feasting: burnt offerings from the palace of Nestor at Pylos', in P. HALSTEAD, J.C. BARRETT (eds), *Food, cuisine and society in prehistoric Greece*, Oxford, 2004 (*Sheffield studies in Aegean archaeology*, 5), p. 136-154.

HALUSZKA, A., 'Sacred signified: The semiotics of statues in *Greek Magical Papyri*', *Arethusa* 41 (2008), p. 479-494.

HAMILAKIS, Y., 'Time, performance, and the production of a mnemonic record: from feasting to an archaeology of eating and drinking', in L. HITCHCOCK, R. LAFFINEUR, J. CROWLEY (eds), *DAIS. The Aegean feast*, Liège/Austin, 2008 (*Aegaeum*, 29), p. 3-17.

HARTOG, Fr., *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, 1996.

HASPELS, E. C., *Attic Black-Figured lekythoi*, Paris, 1936.

HEDREEN, G., 'The cult of Achilles in the Euxine', *Hesperia* 60 (1991), p. 313-330.

HELM, R., *Lukian und Menipp*, Leipzig, 1906.

HENRICHS, A., 'The "sobriety"of Œdipus, Sophocles *OC* 100 misunderstood', *HSPh* 87 (1983), p. 87-100.

—, 'The Eumenides and wineless libations in the Derveni papyrus', in *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia (Napoli, 19-26 maggio 1983),* vol. II, Napoli, 1984, p. 255-268.

—, ' 'Sacrifice as to the immortals'. Modern classifications of animal sacrifice and ritual distinction in the *Lex sacra* from Selinous', in HÄGG – ALROTH (2005), p. 47-60.

HERMARY, A., LEGUILLOUX, M., CHANKOWSKI, V., PETROPOULOU, A., *s.v.* 'Sacrifices. Les sacrifices dans le monde grec', *ThesCRA* I (2004), p. 59-132.

HITCH, S., *King of sacrifice. Ritual and royal authority in the Iliad*, Washington, 2009 (*Hellenic studies*, 25).

HITCH, S., RUTHERFORD, I. (eds), *Animal sacrifice in the ancient world*, Cambridge (forthcoming).

HOFFELNER, K., 'Die Sphinxsäule. Votivträger, Altäre, Steingeräte', in H. WALTER, E. WALTER-KARYDI (hrsg.), *Alt-Ägina 2.4*, Mainz am Rhein, 1996, p. 7-58.

HÖLSCHER, F., 'Götterstatuen bei Lectisternien und Theoxenien ?', in F. und T. HÖLSCHER (hrsg.), *Römische Bilderwelten. Von der Wirklichkeit zum Bild und zurück*, Heidelberg, 2007, p. 27-42.

HORNUNG, E., *Les dieux de l'Égypte. L'un et le multiple*, Paris, 1992² [1971].

HUBER, K., *Gravisca, Scavi nel santuario Greco, La ceramiche attiche a figure rosse*, Bari, 1999.

HUSSON, G., 'Lucien philosophe du rire ou 'Pour ce que rire est le propre de l'homme'', in A. BILLAULT (éd.), *Lucien de Samosate, Actes du Colloque international de Lyon*, Lyon, Centre d'études romaines et gallo-romaines, 1994 (*Coll. NS*, 13), p. 177-184.

IACOBAZZI, B., *Gravisca* 5. *Scavi nel santuario greco. La ceramiche attiche a figure nere*, Bari, 2004.

ICARD-GIANOLO, N., *s.v.* 'Psyche', *LIMC* VII¹ et VII² (1994), p. 569-585 et 436-462.

ISAAKIDOU, V. *et al.*, 'Burnt animal sacrifice at the Mycenaean 'Palace of Nestor', Pylos', *Antiquity* 76 (2002), p. 86-92.

ISAAKIDOU, V., HALSTEAD, P., 'Bones and the body politic? A diachronic analysis of structured deposition in the Neolithic-Early Iron Age Aegean', in G. EKROTH, J. WALLENSTEN (eds), *Bones, behaviour and belief. The osteological evidence as a source for Greek ritual practices* (forthcoming).

JACQUEMIN, A., 'La participation *in absentia* au sacrifice', in MEHL – BRULÉ (2008), p. 225-234.

JAILLARD, D., *Configurations d'Hermès. Une 'théogonie hermaïque'*, Liège, 2007 (*Kernos*, suppl. 17).

JAMESON, M.H., 'Notes on the sacrificial calendar from Erchia', *BCH* 89 (1965), p. 154-172.

—, 'Theoxenia', in HÄGG (1994), p. 35-57.

JAMESON, M.H., JORDAN, D.R., KOTANSKY, R.D., *A 'lex sacra' from Selinous*, Durham, North Carolina, 1993 (*GRBS Monographs*, 11).

JANNOT, J.R., 'Une représentation symbolique des défunts. À propos de la tombe tarquinienne du lit funèbre', *MEFRA* 89 (1977), p. 579-588.

JOANNÈS, F., 'Le découpage de la viande en Mésopotamie', in *Les animaux et les hommes dans le monde syro-mésopotamien aux époques historiques*, Lyon, 2000 (*Topoi,* suppl. 2), p. 333-345.

— (éd), *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris, 2001.

JOHNSTON, A., 'Observations on Feminity and Power in Early Greece', in *Arte – Potere. Forme artistiche, istituzioni, paradigmi interpretativi* (à paraître).

JOHNSTON, S.I., 'Le sacrifice dans les papyrus magiques', in A. MOREAU, J.C. TUPIN (éds), *La Magie. Actes du colloque international de Montpellier*, 25-27 mars 1999, Montpellier, 2000, p. 19-36.

—, 'Porphyry, sacrifice, and the orderly cosmos: *On the Philosophy to be derived from oracles* fragments 314 and 315', *Kernos* 23 (2010), p. 115-132.

JONES, C.P., *Culture and society in Lucien*, Cambridge (MA)/London, 1986.

— (ed), *The Life of Apollonius of Tyana*. 3. *Letters*, Cambridge (MA), 2006 = JONES (2006a).

—, 'Institutions and cults in the Letters of Apollonius of Tyana', *Studi ellenistici* 19 (2006), p. 599-613 = JONES (2006b).

—, 'Some letters of Apollonius of Tyana', in K. DEMOEN, D. PRAET, Theios Sophistes. *Essays on Flavius Philostratus'* Vita Apollinii, Leiden, 2009 (*Mnemosyne*, suppl. 305), p. 249-261.

JOUANNA, J., 'Le vin et la médecine dans la Grèce ancienne', *REG* 109 (1996), p. 410-434.

KADLETZ, E., 'The sacrifice of Eumaios the pig herder', *GRBS* 25 (1984), p. 99-105.

KAHN, L., *Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication*, Paris, 1978.

KALTSAS, N., SHAPIRO A. H. (eds.), *Worshipping women. Ritual and reality in Classical Athens*, Athens, 2008.

KARAVAS, O., ' 'Νῆφε καὶ μέμνησο ἀπιστεῖν' (*Hermot.* 47) : La religiosité de Lucien', in A. BARLEY (ed.), *A Lucien for our Times*, Newcastle, 2009, p. 137-144.

KAROUZOU, S., *Τα αγγεία της Αναγυρούντας*, Athina, 1963.

—, 'Le peintre des lions et son élève', *RA* (1982), p. 33-44.

KAROUZOU, S., 'Le Peintre de Pégase : une amphore de la tombe d'Anagyrous', *RA* (1985), p. 67-76.

KEARNS, E., 'Cakes in Greek sacrifice regulations', in HÄGG (1994), p. 65-70.

KENNEY. E.J. (ed), *Apuleius, Cupid and Psyche*, Cambridge, 1990.

KIDD, D., *Aratus: Phaenomena, edited with introduction, translation and commentary*, Cambridge, 1997.

KIRK, G.S., 'Some methodological pitfalls in the study of ancient Greek sacrifice (in particular)', in RUDHARDT – REVERDIN (1981), p. 41-80.

KISTLER, E., *Die Opferrinne-'Zeremonie'. Bankettideologie am Grab, Orientalisierung und Formierung einer Adelsgesellschaft in Athen,* Stuttgart, 1998.

KOCH, R., *Comment peut-on être dieu ? La secte d'Épicure*, Paris, 2005.

KOWALZIG, B., *Singing for the gods: performances of myth and ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford, 2007.

KREUZER, B., *Samos* XXII. *Die attisch schwarzfigurige Keramik aus dem Heraion von Samos*, Bonn, 1998.

KRON, U., 'Frauenfeste in Demeterheiligtümerm: Das Thesmpophorion von Bitalemi', *AA* (1992), p. 611-650.

KRUMME, M., '*Trapezomata*. Bleimodell eines Tisches aus Milet', in R. BIERING *et al.* (hrsg.), *Maiandros. Festschrift für Volkmar von Graeve*, München, 2006, p. 181-190.

LALONDE, G., Horos Dios. *An Athenian shrine and cult of Zeus*, Leiden, 2006.

LANE FOX, R., *Païens et Chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, Toulouse, trad. fr. 1997 [1986].

LARSON, J., *Greek Nymphs: Myth, cult, lore*, Oxford, 2001.

LATTE, K., *Römische Religionsgeschichte*, München, 1960.

LAUMONIER, A., *Les cultes indigènes en Carie*, Paris, 1958.

LAURENCE, R., WALLACE-HADRILL, A. (eds), *Domestic space in the Roman world: Pompeii and beyond*, Portsmouth, 1997 (*JRA*, suppl. 22).

LAURENS A.-F. (éd.), *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète*, Paris, 1989 (*Annales littéraires de l'université de Besançon*, 391. *Lire les polythéismes* 2 – *Centre de recherches d'histoire ancienne*, 68).

LE GUEN-POLLET, B., 'Espace sacrificiel et corps des bêtes immolées. Remarques sur le vocabulaire désignant la part du prêtre dans la Grèce antique, de l'époque classique à l'époque impériale', in R. ÉTIENNE, M.-Th. LE DINAHET (éds), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'antiquité. Actes du colloque tenu à la Maison de l'Orient, Lyon, 4-7 juin 1988*, Paris, 1991 (*Publications de la Bibliothèque Salomon-Reinach*, 5), p. 13-23.

LEBESSI, A., *Τ´ ἱερ´ τοῦ Ἑρμῆ καὶ τῆς Ἀφροδίτης στὴ Σύμη Βιάννου. I.1. Χάλχινα Κρητικὰ τορεύματα*, Athinai, 1985 (*Βιβλιοθήκη τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*, 102).

LEGRAND, Ph.E., JACOB. Chr., *Hérodote. L'Égypte* (*Histoires*, livre II), Paris, 1997.

LEGUILLOUX, M., 'Sacrifices et repas publics dans le sanctuaire de Poséidon à Ténos : les analyses archéozoologiques', *BCH* 123 (1999), p. 423-455.

LEIGHT**,** M., 'Ovid and the *Lectisternium* (*Metamorphoses* 8. 651-60)', *CQ* 52 (2002), p. 625-627.

LEPETZ, S., VAN ANDRINGA, W. (dir.), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine. Rituels et pratiques alimentaires*, Monique Mergoil Editions, 2008 = LEPETZ – VAN ANDRINGA (2008a).

LEPETZ, S., VAN ANDRINGA, W., 'Pour une archéologie du sacrifice à l'époque romaine', in MEHL – BRULÉ (2008), p. 39-58 = LEPETZ – VAN ANDRINGA (2008b).

LESLIE SHEAR, Th., 'The American excavations in the Athenian Agora: 14th report', *Hesperia* 7 (1938), p. 311-362.

LÉVI-STRAUSS, C., *Mythologiques* 3. *The origins of table manners*, Chicago, 1990 [1968].

LEZZI-HAFTER, A., *Der Eretria Maler*, Mainz am Rhein, 1988.

LIGHTFOOT, J.L. (ed), *On the Syrian goddess*, Oxford/New York, 2003.

LISSARRAGUE, Fr., *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris, 1987.

—, 'Un rituel du vin : la libation', in MURRAY – TECUŞAN (1995), p. 126-144.

—, 'Présence de l'invisible : deux images du Peintre de Cadmos', in ESTIENNE *et al.* (2008), p. 19-24.

LOBECK, C.A., *Aglaophamus*, Königsberg, 1829.

LOJACONO, G., *¸l riso di Luciano*, Catania, 1932.

LORAUX, N., *Les expériences de Tirésias*, Paris, 1989.

LUPU, E., 'Μασχαλίσματα: a note on *SEG* XXXV 113', in D. JORDAN, J. TRAILL (eds), *Lettered Attica. A day of Attic epigraphy. Proceedings of the Athens symposium 8 March 2000 with a memoir by Johannes Kirchner*, Athens, 2003 (*Publications of the Canadian archaeological institute at Athens*, 3), p. 69-77.

MALAGARDIS, A., 'À propos d'une coupe de Sellada : les coupes de prestige archaïques attiques reconsidérées – Quelques réflexions concernant leur usage', in TSINGARIDA (2009), p. 253-290.

MALAMOUD, Ch., *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'¸nde ancienne*, Paris, 1989.

—, 'Modèle et réplique. Remarques sur le paradigme du sacrifice humain dans l'Inde védique', *ARG* 1 (1999), p. 27-40.

—, *Féminité de la parole. Études sur l'¸nde ancienne*, Paris, 2005.

MARTENS, M., DE BOE, G. (eds), *Roman Mithraism: The evidence of the small finds*, Bruxelles, 2004.

MARTINEZ, D.G., *P. Michigan XV¸: A Greek love charm from Egypt (PMich. 757)*, Atlanta, Georgia, 1991 (*American Studies in Papyrology*, 30).

MATTERNE, V., 'Les restes carpologiques issus de contextes funéraires : protocoles d'échantillonnage et potentiel d'étude', in J. SCHEID (éd.), *Pour une archéologie du rite. Nouvelles perspectives de l'archéologie funéraire*, Roma, 2008 (*Collection de l'École française de Rome*, 407), p. 269-279.

MAUL, S., '*Den Gott ernähren*. Überlegungen zum regelmässigen Opfer in altorientalischen Tempel', in STAVRIANOPOULOU – MICHAELS – AMBOS (2008), p. 75-86.

MAZARAKIS AINIAN, A., *From rulers' dwellings to temples: architecture, religion and society in Early Iron Age Greece (1100-700 BC)*, Jonsered, 1997 (*SIMA*, 121).

MCCLYMOND, K., *Beyond sacred violence. A comparative study of sacrifice*, Baltimore, 2008.

MCEWAN, G.J.P., 'Distribution of meat in Eanna', *Iraq* 45 (1983), p. 187-198.

MECU, M., 'Lucien athée, réflexion autour d'un *topos*', *Studii Clasice* 37-39 (2001-2003), p. 103-130.

MEHL, V., BRULÉ, P. (éds), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes, 2008.

MERKELBACH, R., TOTTI, M., *Abrasax. Ausgewählte Papyri religiösen und magischen Inhalts*, I-III, Opladen, 1989-1992.

Merlan, Ph., 'Plotinus and Magic', *Isis* 44 (1943), p. 341-348.

Meuli, K., 'Griechische Opferbräuche', in *Phyllobolia für Peter von der Mühll zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*, Basel, 1946, p. 185-288.

Mikalson, J.D., *Honor thy gods. Popular religion in Greek tragedy*, Chapel Hill/London, 1991.

Milanezi, S., 'Le rire d'Hadès', *DHA* 21 (1995), p. 231-245.

Mingazzini, P., V*asi della collezione Castellani: catalogo*, Rome, 1930.

Moore, M., *The Athenian Agora* XXX. *Attic red-figure and white-ground pottery*, Princeton, 1997.

Morand, A.F., *Études sur les Hymnes Orphiques*, Leiden, 2001.

Moreno Conde, M., 'Hyacinthia : étude de la fête', *Rivista di ciencias de las religiones* 22 (2008), p. 13-58.

Moretti Sgubini, A.M., Rizzo, M.A., *Euphronios epoiesen. Un dono d'eccezione ad Ercole Cerite*, Roma, 1999.

Morizot, Y., 'Artémis, l'eau et la vie humaine', in Ginouvès (1994), p. 201-213.

Motte, A., 'Xénophane de Colophon et la naissance d'une théologie nouvelle', in M. Mazoyer, O. Casabonne (éds), *Studia Anatolica et varia. Mélanges offerts à René Lebrun*, II, Paris, 2004, p. 151-194.

Motte, A., Pirenne-Delforge, V., 'Quand les dieux font la fête', in D. Auger, J. Peigney (éds), *Phileuripidès. Mélanges offerts à François Jouan*, Paris, 2008, p. 65-92.

Mouterde, R., 'Le Glaive de Dardanos', *Mélanges de l'Université de St-Joseph* 15 (1930), p. 53-64.

Mouton, A., 'Anatomie animale : le festin carné des dieux d'après les textes hittites I. Les membres antérieurs', in M. Alparslan, M. Alparslan-Dogan (eds), *Colloquium anatolicum* III, Istanbul, 2004, p. 67-92.

—, 'Anatomie animale : le festin carné des dieux d'après les textes hittites III. Le traitement des viandes', *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 101 (2007), p. 81-94.

Muñoz Delgado, L., *Léxico de Magia y Religion en los Papiros Mágicos Griegos*, Madrid, 2001.

Murray, O. (ed), *Sympotica. A symposium on the symposion*, Oxford, 1990.

Murray, O., Tecuşan, M. (eds), *In vino veritas*, Oxford, 1995.

Nagy, G., *Greek mythology and poetics*, Ithaca/London, 1990.

—, *The best of the Achaeans. Concepts of the hero in Archaic Greek poetry*, Baltimore, 1999^{2} [1979].

Nilsson, M.P., *Geschichte der griechischen Religion* I. *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, München, 1967^{3} [1941] (*Handbuch der klassische Altertumswissenschaft*, 5.2.1).

Nock, A.D., 'Magical notes 1: The sword of Dardanus', *Journal of Egyptian Archaeology* 11 (1925), p. 154-158.

Nouilhan, M., 'Les lectisternes républicains', in Laurens (1989), p. 27-41.

Obbink, D., *Philodemus on piety. Pars I. Critical text with commentary*, Oxford, 1996.

Ogden, D., *Magic, witchcraft and ghosts in the Greek and Roman worlds*, Oxford, 2002.

—, *Night's black agents. Witches, wizards and the dead in the ancient world*, London/New York, 2008.

OPPENHEIM, A.L., *Ancient Mesopotamia. Portrait of a dead civilization*, Chicago/London, 1964.

OSBORNE, R., 'Women and Sacrifice in Classical Greece', *CQ* 43 (1993), p. 392-405.

PALEOTHODOROS, D., *Epiktétos*, Louvain-La-Neuve, 2004.

PALLOTTINO, M., *La peinture étrusque*, Genève, 1985² [1952].

PARKE, H.W., *Festivals of the Athenians*, London, 1977.

PARKER, R., *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion*, Oxford, 1983.

—, 'A note on φόνος, θυσία and μασχαλισμός', *LCM* 9.9 (1984), p. 138.

—, *Athenian religion. A history*, Oxford, 1996.

—, 'Pleasing thighs: reciprocity in Greek religion', in GILL – POSTLETHWAITE – SEAFORD (1998), p. 105-125.

—, 'What are sacred laws?', in E.M. HARRIS, L. RUBINSTEIN (eds), *The law and the courts in ancient Greece*, London, 2004, p. 57-70.

—, 'ὡς ἥρωι ἐναγίζειν', in HÄGG – ALROTH (2005), p. 37-45 = PARKER (2005a).

—, *Polytheism and society at Athens*, Oxford, 2005 = PARKER (2005b).

PASCAL, C., 'De lectisterniis apud Romanos', *RFIC* 22 (1894), p. 272-279.

PASQUALINI, A., 'I miti albani e l'origine delle feriae Latinae', in *ID.* (a cura di), *Alba Longa. Mito, storia, archeologia. Atti dell'Incontro di Studio, Roma-Albano Laziale, 27-29 gennaio 1994,* Roma, 1996, p. 217-253.

PEIRCE, S., 'Death, revelry, and *thysia*', *ClAnt* 12 (1993), p. 219-260.

—, 'Visual language and concepts of cult', *Classical Antiquity* 17 (1998), p. 59-95.

PENELLA, R.J. (ed), *The Letters of Apollonius of Tyana: A critical text with translation and commentary*, Leiden, 1979 (*Mnemosyne*, suppl. 56).

PENGLASE, Ch., *Greek myths and Mesopotamia. Parallels and influence in the Homeric Hymns and Hesiod*, London/New York, 1994.

PERNOT, L., 'Le sacrifice dans la littérature grecque de l'époque impériale', in GEORGOUDI – KOCH PIETTRE – SCHMIDT (2005), p. 317-328.

PETROPOULOU, A., 'The sacrifice of Eumaeus reconsidered', *GRBS* 28 (1987), p. 135-149.

PETTERSSON, M., *Cults of Apollo at Sparta. The Hyakinthia, the Gymnopaidiai, and the Karneia*, Stockholm, 1992 (*ActaAth-8°*, 12).

PFISTER, Fr., *Reliquienkult im Altertum* 1. *Das Objekt des Reliquienkultes*, Gießen, 1909 (*RGVV*, 5.1).

—, *s.v.* 'Theodaisia', *RE* XII A (1934), col. 1177

PIGHI, G.B., *De ludibus Saecularibus populi Romani Quiritium libri sex,* Amsterdam, 1965² [1941].

PINIATOGLOU, S., 'Rituelle Frauengelage auf schwarzfigurigen attischen Vasen', *MDAI(A)* 109 (1994), p. 39-51.

PIRENNE-DELFORGE, V., *L'Aphrodite grecque*, Liège, 1994 (*Kernos*, suppl. 4).

—, 'Des épithètes exclusives dans la Grèce polythéiste ? L'exemple d'Ourania', in N. BELAYCHE, P. BRULÉ, G. FREYBURGER, Y. LEHMANN, L. PERNOT, F. PROST (éds), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005, p. 271-290.

—, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège, 2008 (*Kernos*, suppl. 20) = PIRENNE-DELFORGE (2008a).

PIRENNE-DELFORGE, V., 'Des marmites pour un méchant petit hermès ! ou comment consacrer une statue', in ESTIENNE *et al.* (2008), p. 103-110 = PIRENNE-DELFORGE (2008b)

—, 'Greek priests and "cult statues": In how far are they unnecessary?', in J. MYLONOPOULOS (ed), *Divine images and human imaginations in ancient Greece and Rome*, Leiden/Boston, 2010 (*Religions in the Graeco-Roman world*, 170), p. 121-141.

—, 'Vernant, le sacrifice et la cuisine, trente ans après…', in *Relire Vernant.* Actes des journées d'étude organisées par le Collège de France, l'EHESS et l'EPHE en octobre 2009 (à paraître).

PIRENNE-DELFORGE, V., PIRONTI, G., 'Les Moires entre la naissance et la mort : de la représentation au culte', in V. DASEN, M. HENNARD DUTHEIL (éds), *From Fata to Fairies. Des Parques à la Fée Carabosse*, Actes du colloque interdisciplinaire, Lausanne, octobre 2008, *Études de lettres*, Lausanne (à paraître).

PIRONTI, G., *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne*, Liège, 2007 (*Kernos*, suppl. 18).

—, *Hésiode. Théogonie* (intr. et comm.), Paris, Les Belles Lettres, 2008 (*Classiques en Poche*, n° 88).

POLLARD, J., *Birds in Greek life and myth*, Plymouth, 1977.

POPMA, K.J., *Luciani De sacrificiis*, Amsterdam, 1931.

PRÉAUX, C., *La lune dans la pensée grecque*, Bruxelles, 1970.

PRESCENDI, Fr., *Décrire et comprendre le sacrifice ? Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, Stuttgart, 2007.

PRICE, S., *Rituals and power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984.

PRITCHETT, K.W., *The Greek state at war* III. *Religion*, Berkeley, 1979.

PUTTKAMMER, F., *Quo modo graeci victimarum carnes distribuerint*, Königsberg, 1912.

QUAEGEBEUR, J., 'L'autel à feu et l'abattoir en Égypte tardive', in *ID.* (ed.), *Ritual and sacrifice in the ancient Near East*, Leuven, 1993 (*OLA* 55), p. 329-353.

RABE, H. (ed), *Scholia in Lucianum*, Leipzig, 1906.

RAÏOS, D., 'Το αίνιγμα του προλόγου των Μεταμορφώσεων του ¸ πουλήιου. Το παραμύθι του Έρωτα και της Ψυχής', *Ηπειρωτικά γράμματα* (2004), p. 431-470.

RAUBITSCHEK, I.K., *The Hearst Hillsborough vases*, Mainz am Rhein, 1969.

REDFIELD, J.M., *The Locrian maidens. Love and death in Greek Italy*, Princeton, 2003.

REESE, D.S., ROSE, M.J., RUSCILLO, D., 'The Iron Age fauna', in J.W. SHAW, M. SHAW (eds), *Kommos* IV. *The Greek sanctuary*, *Part* 1, Princeton/Oxford, 2000, p. 415-646.

RIGSBY, K.J., *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley, 1996 (*Hellenistic Culture and Society*, 22).

RIVES, J.B., 'The theology of animal sacrifice in the ancient Greek world: Origins and developments', in J.W. KNUST, Z. VAREHLYI (eds), *What the gods demand: Blood sacrifice in Mediterranean Antiquity (A Boston Conference, 2008)*, Oxford (forthcoming).

ROBERT, L., *Opera Minora Selecta. Épigraphie et antiquités grecques*, vol. 7, Amsterdam, 1990.

ROBINSON, M., 'Domestic burnt offerings and sacrifices at Roman and pre-Roman Pompeii, Italy', *Vegetation History and Archaeobotany* 11 (2002), p. 93-99.

ROBINSON, M., 'Fosse, piccole fosse e peristili a Pompei', in GUZZO – GUIDOBALDI (2005), p. 109-119.

ROBIOU, F., 'Recherches sur l'origine des lectisternes', *RA* 15 (1867), p. 403-415.

RONCALLI, F., 'La definizione pittorica dello spazio tombale nella 'età della crisi', in *Crise et transformations des sociétés archaïques de l'Italie antique au Ve s. av. J.-C.*, Roma, 1990 (*Collection de l'École française de Rome*, 137), p. 229-243.

ROTROFF, S., 'An anonymous hero in the Athenian Agora', *Hesperia* (1978), p. 196-209.

RUDHARDT, J., 'Les mythes grecs relatifs à l'instauration du sacrifice : les rôles corrélatifs de Prométhée et de son fils Deucalion', *MH* 27 (1970), p. 1-15, repris dans RUDHARDT (1981), p. 209-226.

—, *Du mythe, de la religion grecque et de la compréhension d'autrui*, Genève, 1981 (*Revue européenne des sciences sociales*, 19. *Cahiers Vilfredo Pareto*, 58).

—, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, 1992² [Genève, 1958].

RUDHARDT, J., REVERDIN, O. (éds), *Le sacrifice dans l'antiquité*, Genève, 1981 (*Entretiens sur l'antiquité classique*, 27).

RUNDIN, J., 'A politics of eating: feasting in early Greek society', *AJPh* 117 (1996), p. 179-215.

SANDRI, S., *Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, Leuven, 2006 (*OLA*, 151).

SANTINI, C., 'Il lessico della spartizione nel sacrificio romano', in GROTTANELLI – PARISE (1988), p. 293-302.

SCALA, N., 'La tomba del Letto funebre di Tarquinia: un tentativo di interpretazione', *Prospettiva* 85 (1997), p. 46-52.

SCHAUENBURG, K., 'Theoxenien aus einer schwarzfigurigen Olpe', in *Mélanges Mansel*, Ankara, 1974, p. 101-117.

SCHEIBLER, I., 'Attische Skyphoi für attische Feste', *AK* 43 (2000), p. 17-43.

SCHEID, J., 'Les Romains au partage', *StudStor* 25 (1984), p. 945-956.

—, « La spartizione sacrificale a Roma », in GROTTANELLI – PARISE (1988), p. 267-292.

—, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome, 1990 (*BEFAR*, 275).

—, 'Déchiffrer les monnaies. Réflexion sur la représentation figurée des Jeux Séculaires', in Cl. AUVRAY-ASSAYAS (éd.), *Images romaines. Actes de la table ronde organisée à l'ENS, 24-26 octobre* 1996, Paris, 1998, p. 13-35 = SCHEID (1998a).

—, 'Nouveau rite et nouvelle piété. Réflexions sur le *ritus Graecus*', in GRAF (1998), p. 168-182 = SCHEID (1998b).

—, 'La mise à mort de la victime sacrificielle. À propos de quelques interprétations antiques du sacrifice romain', in *Studien zur Archäologie der Kelten, Römer und Germanen in Mittel- und Westeuropa. Alfred Haffner zum 60. Geburstag gewidmet*, Rahden/Westf., 1998, p. 519-529 = SCHEID (1998c).

—, *Quand faire c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005.

—, 'Le statut de la viande à Rome', in VAN ANDRINGA (2007), p. 19-28.

—, 'Roman sacrifice and the system of being' (à paraître).

SCHILLING, R., *La religion romaine de Vénus*, Paris, 1982² [1954] (*BEFAR*, 178).

SCHMIDT, M., 'Rituelle Frauengelage auf einer noch unbekannten attischen Vasen', in Ἀγαθὸς δαίμων. *Mythes et cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lily Kahil,* Paris, 2000 (*BCH*, suppl. 38), p. 433-442.

SCHMITT-PANTEL, P., 'Rite cultuel et rite social : à propos des manières de boire le vin dans les cités grecques', in MURRAY – TECUŞAN (1995), p. 93-105.

SCHMITT-PANTEL, P., *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma, 1997² [1992] (*Collection de l'École française de Rome*, 157).

SCHNEGG-KÖHLER, B., *Die augusteischen Säkularspiele*, Stuttgart, 2002 (*Archiv für Religionsgeschichte*, 4).

SCHWARTZ, J., *Biographie de Lucien de Samosate*, Bruxelles, 1965 (Coll. *Latomus*, 83).

SCIBILIA, A., 'Supernatural assistance in Greek Magical Papyri', in J.N. BREMMER, J.R. VEENSTRA (eds.), *The metamorphosis of magic from late antiquity to the early modern period*, Leuven/Paris/Dudley, MA, 2002, p. 71-86.

SCULLION, S., 'Olympian and chthonian', *Classical Antiquity* 13 (1994), p. 75-119.

—, 'Heroic and chthonian sacrifice: new evidence from Selinous', *ZPE* 123 (2000), p. 163-171.

—, 'Sacrificial norms, Greek and Semitic: Holocausts and hides in a sacred law of Aixone', in BRULÉ (2009), p. 153-169.

SEAFORD, R., *Reciprocity and ritual. Homer and tragedy in the developing city-state*, Oxford, 1994.

SEGAL, Ch., 'The raw and the cooked in Greek literature: structure, values, metaphor', *CJ* 69 (1974), p. 289-308.

SEGRE, M., *Iscrizioni di Cos*, Roma, 1993.

SERRES, M., *Rome. Le livre des fondations*, Paris, 1983.

SFAMENI GASPARRO, G., 'Critica del sacrificio cruento e antropologia in Grecia: da Pitagora a Porfirio', in F. VATTIONI (a cura di), *Sangue e antropologia: Riti e culto*, Roma, 1987 (*Centro Studi Sanguis Christi*, 5), I, p. 107-155 & 461-505.

SFAMENI, C., 'Magic syncretism in the late Antiquity: Some examples from papyri and magical gems', *Ìlu, Revista de Ciencias de las Religiones* 6 (2001), p. 183-199.

SHAPIRO, H.A., *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mainz, 1989.

—, 'Cult warfare. The Dioskouroi between Sparta and Athens', in R. HÄGG (éd.), *Ancient Greek Hero Cults. Proceedings of the 5th International Seminar on ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History, Göttenburg University 21-23.04.1995*, Stockholm, 1999, p. 99-107.

SIARD, H., 'L'analyse d'un rituel sacrificiel dans le Sarapieion C de Délos', in MEHL – BRULÉ (2008), p. 27-38.

SIMON, E., *Opfernde Götter*, Heidelberg, 1953.

—, 'Satyr-plays on vases in the time of Aeschylus', in D.C. KURTZ, B. SPARKES, *The eye of Greece. Studies in the art of Athens,* Cambridge, 1982, p. 123-148.

—, *s.v.* 'Libation', *ThesCRA* I (2004), p. 237-253.

SKELTON, M.L., RAO, G., *South Indian cookery*, New Delhi, 1975.

SMITH, J.Z., 'Trading places', in M. MEYER, P. MIRECKI (eds), *Ancient magic and ritual power*, Leiden, 1995, p. 13-27.

SOURVINOU-INWOOD, Chr., 'Something to do with Athens. Tragedy and rituals', in R. OSBORNE, S. HORNBLOWER (eds.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian democratic accounts presented to D. Lewis*, Oxford, 1994, p. 269-290.

SOURVINOU-INWOOD, Chr., *Hylas, the Nymphs, Dionysos and others*, Stockholm, 2005.

STAFFORD, E., 'Cocks to Asklepios: Sacrificial practice and healing cult', in MEHL – BRULÉ (2008), p. 205-221.

STAROBINSKI, J., 'Le rire de Démocrite (Mélancolie et réflexion)', *Bulletin de la Société française de Philosophie* 83 (1989), p. 1-20.

STAVRIANOPOULOU, E. (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, 2006 (*Kernos*, suppl. 16).

—, 'Dynamic sacrifices? Some introductory remarks', in STAVRIANOPOULOU – MICHAELS – AMBOS (2008), p. 1-16.

STAVRIANOPOULOU, E., MICHAELS, A., AMBOS, C. (eds) *Transformations in sacrificial practices. From antiquity to modern times. Proceedings of an International Colloquium, Heidelberg, 12-14 July 2006*, Berlin, 2008 (*Performances: intercultural studies on ritual, play and theatre*, 15),

STENGEL, P., *Opferbräuche der Griechen*, Leipzig/Berlin, 1910.

—, *Die griechischen Kultusaltertümer*, München, 1920.

—, 'Opferspenden', *Hermes* 57 (1922), p. 535-549.

STIBBE, C., 'Lakonische Kantharoi', *Mededelingen van het Nederlands historisch Instituut te Rome* 40 (1978), p. 23-43.

STRAUSS-CLAY, J., 'Hermes' *dais* by the Alpheus. *Hymn to Hermes*, 105-141', *Mètis* 2 (1987), p. 221-234.

STUDER, J., CHENAL-VELARDE, I., 'La part des dieux et celle des hommes : offrandes d'animaux et restes culinaires dans L'Aire sacrificielle nord', in S. HUBER, *Eretria* XIV. *L'Aire sacrificielle au nord du Sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros*, Basel, 2003, p. 175-185.

SVENBRO, J., 'La *thusia* et le partage. Remarques sur la 'destruction' par le feu dans le sacrifice grec', in GEORGOUDI – KOCH PIETTRE – SCHMIDT (2005), p. 217-225.

SWAIN, S., *Hellenism and Empire: languages, classicism and power in the Greek world, AD 50-250*, Oxford, 1996.

—, 'The three faces of Lucian', in C. LIGOTA, L. PANIZZA (eds), *Lucian of Samosata vivus et redivivus*, London, 2007 (*Warburg Institute Colloquia*, 10), p. 17-44.

TAYLOR, L.R., 'The *sellisternium* and the theatrical *pompa*', *CPh* 30 (1935), p. 122-130.

THOMPSON, D'A.W., *A glossary of Greek birds*, Hildesheim, 1966.

THÖNGES-STRINGARIS, R.N., 'Das griechische Totenmahl', *MDAI(A)* 80 (1965), p. 1-99.

TIVERIOS, M., 'Panathenaic Amphoras', in O. PALAGIA, A. CHOREMI-SPETSIERI (eds.), *The Panathenaic Games. Proceedings of an International Conference held at the University of Athens. May 11-12.2004*, Oxford, 2007, p. 1-20.

TOPPER, K., 'Primitive life and the construction of the sympotic past in Athenian vase painting', *AJA* 113 (2009), p. 3-26.

TORELLI, M., 'Un dono per gli dei: Kantharoi e gigantomachie. A proposito di un kantharos a figure nere da Gravisca', in K. LOMAS (ed.), *Greek identity in the western Mediterranean: Papers in honour of Brian Shefton*, Leiden, 2004, p. 213-227.

TROMBLEY, F.R., *Hellenic religion and christianisation c. 370-529* I, Leiden, 1993.

TSANTSANOGLOU, K., 'The first columns of the Derveni papyrus and their religious significance', in A. LAKS, G.W. MOST, *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford, 1997, p. 115-117.

TSINGARIDA, A., 'Vases for heroes and gods: early red-figure parade cups and large-scaled phialai', in TSINGARIDA (2009), p. 185-201 = TSINGARIDA (2009a).

TSINGARIDA, A. (ed.), *Shapes and uses of Greek vases (7th – 4th century B.C.)*, Brussels, 2009 = TSINGARIDA (2009b).

—, 'Special vases for the Etruscans? Reception and Uses of outsized Athenian drinking vessels', in Th. MANNACK, R.R.R. SMITH, D. WILLIAMS (eds.), *Greek Pots abroad*, Oxford (forthcoming).

TSOUKALA, V., 'Honorary shares of sacrificial meat in Attic vase painting. Visual signs of distinction and civic identity', *Hesperia* 78 (2009), p. 1-40.

TURCAN, R., 'L'âme-oiseau et l'eschatologie orphique', *RHR* 155 (1959), p. 33-40.

TURCAN, R., 'Les guirlandes dans l'antiquité classique', *Jahrbuch für Antike und Christentum* 14 (1971), p. 92-139.

UNTERMANN, J., *Wörterbuch des Oskisch-Umbrischen,* Heidelberg, 2000.

VAN ANDRINGA, W., 'Du sanctuaire au *macellum* : sacrifices, commerce et consommation de la viande à Pompéi', in VAN ANDRINGA (2007), p. 47-72 = VAN ANDRINGA (2007a).

VAN ANDRINGA, W. (éd.), *Sacrifices, marchés de la viande et pratiques alimentaires dans les cités du monde romain*, Turnhout, 2007 (*Food & History*, 5.1) = VAN ANDRINGA (2007b).

VAN ANDRINGA, W. *et al.*, *Étude des pratiques religieuses et des manifestations du sacré dans la cité romaine de Pompéi*, Rapport d'opération, 153, 2008.

VAN ANDRINGA, W., *Quotidien des dieux et des hommes. La vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, Roma, 2009 (*BEFAR*, 337).

VAN ANDRINGA, W., LEPETZ, S., 'Pour une archéologie de la mort à l'époque romaine : fouille de la nécropole de Porta Nocera à Pompéi', *CRAI* 150-2 (2006), p. 1131-1161.

VAN ANDRINGA, W. *et al.*, 'Le fulgur conditum de la maison des Quatre Styles I, 8, 17 (campagne 2008)', *The Journal of Fasti Online, Documents & Research*, 2010-fiche 208.

VAN ANDRINGA, W. *et al.*, 'Le sanctuaire de Fortune Auguste à Pompéi (campagnes 2008 et 2009)', *The Journal of Fasti Online, Documents & Research*, 2010-fiche 209.

VAN DEN BERG, C., 'The Pulvinar in the Roman culture', *TAPhA* 138 (2008), p. 239-273.

VAN STRATEN, F.T., *Hierà kalá. Images of animal sacrifice in Archaic and Classical Greece*, Leiden, 1995 (*Religions in the Graeco-Roman world*, 127).

VAN WEES, H., 'The law of gratitude: reciprocity in anthropological thought', in GILL – POSTLETHWAITE – SEAFORD (1998), p. 13-49.

VANDERPOOL, E., 'The rectangular Rock-Cut shaft', *Hesperia* 15 (1946), p. 265-336.

VERBANCK-PIÉRARD, A., 'Herakles at feast in Attic art: A mythical or cultic iconography?', in R. HÄGG (ed), *The iconography of Greek cult in the Archaic and Classical periods*, Athènes/Liège, 1992 (*Kernos*, suppl. 1), p. 85-106.

VERBEKE, G., *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à St-Augustin. Étude philosophique*, Louvain, 1945 (*Bibliothèque de l'Institut supérieur de Philosophie*).

VERMEULE, E., *Aspects of death in early Greek art and poetry*, Berkeley *et al.*, 1979.

VERNANT, J.-P., 'À la table des hommes', in DETIENNE – VERNANT (1979), p. 37-132.

—, 'At man's table: Hesiod's foundation myth of sacrifice', in DETIENNE – VERNANT (1989 [1979]), p. 21-86.

—, 'Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la θυσία grecque', in RUDHARDT – REVERDIN (1981), p. 1-21.

—, *L'individu, l'amour, la mort*, Paris, 1989.

VERSNEL, H.S., 'An essay on anatomical curses', in GRAF (1998), p. 212-267.

—, 'Ritual dynamics: The contribution of analogy, simile and free association', in STAVRIANOPOULOU (2006), p. 317-327.

VEYNE, P., 'Images de divinités tenant une phiale ou une patère', *Mètis* 5 (1990), p. 17-30.

—, 'Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine', *Annales HSS* (2000), p. 3-42.

VICTOR, U. (hrsg.), *Lukian von Samosata, Alexandros oder Der Lügenprophet*, Leiden, 1997 (*Religions in the Graeco-Roman world*, 132).

VIDAL-NAQUET, P., *The Black Hunter. Forms of thought and forms of society in the Greek world*, Baltimore, 1986 [1981].

VILLARD, P., 'Eau et ivresses', in GINOUVÈS (1994), p. 265-271.

VOLOKHINE, Y., 'Approcher les dieux en Égypte ancienne : un regard sur la machinerie rituelle', in Ph. BORGEAUD, F. PRESCENDI (éds), *Religions antiques. Une introduction comparée*, Genève, 2008, p. 53-73.

VÖSSING, K., 'Vor dem Nachtisch oder nach Tisch? Zum Opfer beim römischen Bankett', *ZPE* 146 (2004), p. 53-59.

WÄCHTER, Th., *Reinheitsvorschriften im griechischen Kult*, Giessen, 1910 (*RGVV*, 9, 1).

WACKERMANN, O., 'Über das Lectisternium', *Königliches Gymnasium zu Hanau* (1888), p. 1-28

WAEGEMAN, M., *Amulet and alphabet. Magical amulets in the first book of Cyranides*, Amsterdam, 1987.

WARDE FOWLER, W., *The religious experience of the Roman people from the earliest time to the age of Augustus*, London, 1911.

WEST, M.L., *The East face of Helicon. West Asiatic elements in Greek poetry and myth*, Oxford, 1997.

WILLIAMS, D., 'From Pelio to Troy: Two skyphoi by the Kleophrades Painter', in J.H. OAKLEY, W.D.E. COULSON, O. PALAGIA (eds.), *Athenian Potters and Painters*, Oxford, 1997, p. 195 -202.

WINKLER, J.J., 'The constraints of Eros', in C.A. FARAONE, D. OBBINK (eds), *Magika Hiera*, New York/Oxford, 1991, p. 214-243

WISSOWA, G., *Religion und Kultus der Römer*, München, 1912² [1902] (*Handbuch der klassische Altertumswissenchaft*, 5.4).

—, *s.v.* 'Lectisternium', *RE* XII, 1 (1924), col. 1108-115.

WITTEYER, M., HOCHMUTH, M., 'Holocaustes et autres offrandes alimentaires dans le sanctuaire d'Isis et de Magna Mater à Mayence', in LEPETZ – VAN ANDRINGA (2008a), p. 117-122.

WOLF, M., 'Der Tempel von Sant'Abbondio in Pompeji. Bauaufnahme und Architektur', *MDAI* 113 (2007), p. 277-316.

WOLF, S.R., *Herakles beim Gelage. Eine motiv- und bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des Bildes in der archaisch-frühklassischen Vasenmalerei*, Wien, 1993 (*Arbeiten zur Archäologie*).

WOLTERS, P., 'Vasen au Menidi II', *JbI* 14 (1899), p. 103-135.

WRIGHT, D.P., *The disposal of impurity. Elimination rites in the Bible and Hittite Mesopotamian literature*, Atlanta, G.A, 1987 (*SLB Dissertations Series* 101).

YOYOTTE, J., 'Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain', *Annuaire de la Section des Sciences Religieuses. EPHE* 89 (1980-1981), p. 31-102.

ZACH, B., 'Vegetable offerings on the Roman sacrificial site in Mainz, Germany', *Vegetation History and Archaeobotany* 11 (2002), p. 101-106.

ZAPHEIROPOULOS, N., 'Théra', *Archaiologiko Deltion*, *Chronika* 1963 (1961-1962), p. 268-271.

—, 'Théra', *Praktika tis Archaiologikis Etairias* 1964 (1961), p. 201-206.

ZIEHEN, L., 'νηφάλια', *RE* XVI (1934), col. 2482-2489.

—, 'Opfer', *RE* XVIII (1939), col. 579-627.

ZOGRAFOU, A., 'Prescriptions sacrificielles dans les *papyri* magiques', in MEHL – BRULÉ (2008), p. 187-203 = ZOGRAFOU (2008a).

—, 'Sous le regard de λύχνος. Lampes et dieux dans une invocation apollinienne. *PGM* I, 262-347', *Mythos* 2 n. s. (2008), p. 61-76 = ZOGRAFOU (2008b).

—, 'Magic lamps, luminous dreams. Lamps in *PGM* recipes', in M. CHRISTOPOULOS, E. KARAKANTZA, O. LEVANIOUK (eds), *Light and darkness in ancient Greek myth and religion*, Lanham, 2010a, p. 276-294 = ZOGRAFOU (2010).

—, 'Φλόγες του έρωτα: Έρως και λαμπαδηδρομίες στην αρχαία Αθήνα', *Mètis* n. s. 8 (2010), p. 309-337 = ZOGRAFOU (2010b).

—, *Papyrus grecs magiques : le mot et le rite* I. *Autour des rites sacrificiels* (à paraître).

Index